MICHAEL ANGOLD

KOSTANTİNİYE 1453

FETİH/DÜŞÜŞ

ÇEVİREN: ZEYNEP RONA



TÜRKİYE İŞ BANKASI

Kültür Yayınları

2. basım

KOSTANTİNİYE 1453
MICHAEL ANGOLD

TARİH

MICHAEL ANGOLD
KOSTANTİNİYE 1453 FETİH/DÜŞÜŞ

ÖZGÜN ADI
THE FALL OF CONSTANTINOPLE TO THE OTTOMANS

İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
ZEYNEP RONA

Sertifika No: 29619

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ/DİZİN
NECATİ BALBAY

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

I. BASIM: EYLÜL 2017, İSTANBUL
II. BASIM: OCAK 2018, İSTANBUL

ISBN 978-605-295-164-4

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. DEVEKALDIRIMI CAD. GELİNCİK SOK. NO: 6 KAT: 3
BAĞCILAR İSTANBUL
TEL: (0212) 445 32 38 FAKS: (0212) 445 05 63
SERTİFİKA NO: 22749

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Michael Angold

Kostantiniye 1453
Fetih/Düşüş

Çeviren: Zeynep Rona

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Osmanlıların 1453'te Konstantinopolis'i fethetmelerinin öyküsünü kaleme alırken, kentin, 1204'te Venedikliler ile IV. Haçlı Seferi askerlerinin eline geçişini yazarken karşılaştıklarıma benzeyen sorunlarla karşılaştım.[1] Bu kez de, geleneksel anlatı üslubundan kaçındım; Sir Steven Runciman'ın kitabı böyle bir yaklaşımı artık gereksiz kılıyordu.[2] Ben gene olayın tarihsel önemi üzerine yoğunlaşmayı yeğledim. Hem 1204 hem de 1453, tarihte birer dönüm noktası olarak görülmüştür. Eğer böyle oldukları doğruysa, bunun çok farklı açılardan olduğunu belirtmek gerekir. 1204, tarihin akışını değiştiren birkaç olaydan biriydi. Eğer tarihte rastlantının rolünün bir örneği aranırsa o da IV. Haçlı Seferi'nin öyküsüdür. Venedik'ten yola çıkarken beklentilerinin çok ötesinde sonuçlar elde edeceklerini hiç düşünmemişlerdi, ama asıl önemli olan bu sonuçların doğurduklarıydı. Kenti ele geçirenler, Konstantinopolis merkezli siyasal denetim sistemini darmadağın etmiş, kent bir imparatorluk metropolü olmaktan çıkmış, onun yerine Venedik ve Cenova tarafından denetim altında tutulan bir ticaret ağı şekillenmiş, bu da hem siyasal bölünmeyi kaçınılmaz kılmış hem de yeniden kurulan Bizans İmparatorluğu'nu iktidarsızlığa mahkûm etmişti. Kentin 1453'te düşmesiyse, tam tersine, geç bile kalmış bir olaydı ve zaten kabul edilmiş bir gerçek olan Osmanlı üstünlüğüne daha da net bir tanım kazandırmıştı. Bu da, İtalya'nın ticari üstünlüğü-

nü sona erdirerek, kente, bu kez Osmanlı koruması altında olsa da gene bir imparatorluk metropolü konumu kazandırmış, böylece 1204'ün sonuçlarını son kez tersine çevirmişti. Bu süreç içinde Bizans'ın varlığı sona ermişti; o dönemde dile getirilen görüşlerde 1453'ün böylesine büyük bir şok olarak algılanmasının nedeni de belki buydu. 1453'ün etkisi 1204'ünkinden çok daha sert oldu. Bizans'ın (Byzantium) 1453'te yıkılışı, bir dönemin sona erdiğini 1204'te olduğundan daha belirgin bir şekilde gösteriyordu. Haçlılar Bizans'ı sakat bırakmış ve kendini bütünüyle toparlamasını imkânsız kılmış olabilirler, ancak yıkmayı başaramamışlardı. Bir anlamda kente son bir şans daha verilmişti, çünkü sürgündeki Bizanslı âlimler ve din adamları, Konstantinopolis'in Latin istilasıyla tehlikeye düşen Bizans uygarlığının temellerini korumaya çalışmışlardı. Bu da bir Bizans dirilişine yol açarak, 1261'de Latinlerin Konstantinopolis'ten kovulmasını sağlamıştı. Bu durum, siyasal üstünlüğü geri getirmese de Konstantinopolis'in prestijini ve simgesel önemini korumaya yardımcı olan uzun süreli bir entelektüel ve manevi canlanma sağlayabilmişti. 1453'ten sonra böyle bir şey olmadı. Kaçınılmaz sonu tersine çevirmeye çalışmanın ne anlamı vardı ki! Bizans uygarlığını korumak için fazla gayret gösterilmedi. Bizans'ı geri getirme umutları efsaneler ve düşler dünyasında kaldı. Gerileyen Bizans İmparatorluğu'nun siyasal zayıflığına karşın, yıkılıp gitmesi büyük bir boşluk bırakmıştı, bu da başkalarının Bizans'ın değişik yönlerini sahiplenmeye başlamasıyla çabucak doldu. Bizans'ın klasik antikçağ koruyuculuğu Batı'ya geçti; Osmanlılar emperyal kaderini devraldı; siyasal ideolojisini yeniden biçimlendirmek de Ruslara kaldı. Dolayısıyla Konstantinopolis'in nihai düşüşü, yeni gerçeklere uygun kimliklerin ve ideolojilerin yaratılması gibi karmaşık bir sürecin ana referans noktası oldu. İster, artık kendi topraklarında sürgün gibi yaşamak zorunda kalan Rumların yeni kimlik arayışı olsun; ister Batı'da olduğu gibi Hıristiyanlık nosyonunun değişim geçirerek Avrupa'ya dönüşmesi olsun; ister Kutsal Rusya'nın tam göbeğinde çarın despotik iktidarının ortaya çıkması ya da Osmanlı İmparatorluğu'nun bir dünya gücü mertebesine yükselmesi olsun, bu yönelişlerin hepsi Konstan-

tinopolis'in fethiyle öne çıkmış, bundan ötürü de o dönemde yaşayanların dikkatini çekmişti. Konstantinopolis'in fethinin gerçek tarihsel önemi de burada yatar.

Bu kitabı yazmak umduğumdan da, olması gerekenden de çok daha uzun sürdü; Simin Abrahams'ın yardımı ve yüreklendirmesi olmasaydı, bu kitabı bitirmem asla mümkün olmazdı.

1

Bir Dönüm Noktası Olarak Konstantinopolis'in Fethi

Konstantinopolis'in fethi birçok kez anlatılmış bir hikâyedir. Bu hikâyeyi en iyi Sir Steven Runciman, *The Fall of Constantinople 1453* adlı kitabında anlatmıştır. Bu kitap, anlatısal tarih yazınının en yetkin örneği olmasına karşın, Runciman bile o tarihte, konunun bir başka kitabı daha hak edebileceğini düşünmeye başlamıştı.[1] Runciman, kuşatmanın ayrıntıları üzerine Sir Edwin Pears'ın, 1903'te (Runciman'ın doğduğu yıl) yazdığı *Destruction of the Greek Empire* adlı kitabındaki bilgilerin ötesinde bir şey eklenebileceğini düşünmüyordu.[2] Onun bu düşüncesi, başkalarını Konstantinopolis'in fethini tekrar tekrar anlatmaktan alıkoymadı. Son olarak yayımlanan M. Philippides ve W.K. Hanak'ın devasa boyutlardaki kitabı, olayı inandırıcı ve ayrıntılı bir biçimde yeniden kurguluyor.[3] Benim amacım ne bu anlatılara bir yenisini eklemek ne de olayı yeniden kurgulamaya çalışmaktır. Ben, daha çok Konstantinopolis'in Osmanlıların eline geçişinin tarihsel önemi üzerine odaklanacağım. Bu olay tarihin dönüm noktalarından biri

miydi? Böyle bir yaklaşım ister istemez olayın kendisinden çok, öncesini ve doğurduğu sonuçları öne çıkaracaktır. Ama, kentte Nisan ve Mayıs 1453'te yaşanan umutsuzluk dolu o günlere kısaca değinmeden, Konstantinopolis'in düşüşü hakkında yazmak pek de anlamlı olmasa gerek.

I

Genç Sultan II. Mehmed'in (1451-1481) Konstantinopolis'i fethetmeye karar vermesi, Bizans'ın elli yıl daha ayakta kalmasını ve bir dereceye kadar da refah içinde yaşamasını sağlayan siyasal düzenleme ve uzlaşmaların başarısızlıkla sonuçlandığını gösterir. Sultan II. Mehmed, Osmanlı devlet yönetiminin göbeğinde yaşanmakta olan siyasal krizden (ki çocukluğu bunun gölgesinde geçmişti) dolayı Bizans imparatorunu suçluyordu. Babası Sultan II. Murad'ın, 1444'te tahtı daha 13 yaşına gelmemiş oğluna bırakmasının arkasındaki nedenleri hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğiz.[4] Ancak genç Mehmed'in –ya da en azından onun arkasındakilerin– Konstantinopolis'e saldırı konusunda son derece heyecanlı olduklarını ima eden bazı söylentiler bulunmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'na yöneltilen ve ancak büyük kayıplar sonucu püskürtülebilen bir dizi Macar akınını perde arkasından Bizans imparatorunun düzenlediği sanılıyor ve kendisine karşı derin bir kuşku besleniyordu.[5] Osmanlı sarayındaki bazı kişiler, bağımsız bir Konstantinopolis'i güvenliklerine bir tehdit olarak görmeye başlamışlardı. Aynı kişiler, Bizans'la anlaşma yanlısı olan Sadrazam Çandarlı Halil Paşa'nın II. Murad üzerindeki nüfuzundan hiç hoşnut değildiler. Büyük İskender'in kahramanlıkları hakkında okudukları, kuşkusuz, II. Mehmed'in Konstantinopolis'i fethetmek konusundaki gençlikten de gelen cesaretini kamçılıyordu. Osmanlı sarayında yükselebilmek için genç sultanın yanından ayrılmayan bir grup da onu cesaretlendiriyordu. İsimlerinden anlaşıldığı üzere bunların çoğu Hıristiyan ailelerinden gelen ve Osmanlı sarayında eğitilen devşirmelerdi. Osmanlı'nın merkezi devlet yapısı netleştikçe öne çıkan bu kul kökenli yöneticiler, yeni bir siyasal gücü temsil

ediyorlardı. Bu kişilerin, sultanın fiili yetkisinin genişlemesinde çıkarları vardı; ama mevcut durumu korumaktan yana olan ve her zaman ılımlıların sözcülüğünü yapan sadrazamın desteğine sahip olan II. Murad tarafından hayal kırıklığına uğratıldıklarını düşünüyorlardı. II. Murad, 1437'de Konstantinopolis'i cezalandırmak amacıyla bir sefer yapmayı düşündüğü sırada kendisine karşı yükselen tek ses Halil Paşa'nınki olmuştu. Ona göre, Konstantinopolis'e yapılacak herhangi bir saldırı Bizans imparatorunu Latinlerin kucağına atacaktı. İşleri oluruna bırakmak daha iyiydi, nasılsa Osmanlıların korkacağı bir şey yoktu, bir dizi anlaşmayla koruma altındaydılar.[6] Sözünü dinlediler, ama 1444'te Osmanlı topraklarını istila etmeye çalışan Macarlar diplomasi yoluyla durdurulamayınca, konu yeniden gündeme gelmiş, muhalefetin Konstantinopolis'i ele geçirme istekleri daha da artmıştı.

Dolayısıyla, II. Murad'ın saltanatının son yıllarında Konstantinopolis'in fethi konusunda Osmanlı sarayında derin bir kutuplaşma vardı. II. Mehmed'in divan üyelerinin girişimlerinden ürken Çandarlı Halil Paşa, 1446'da II. Murad'ı tekrar tahta çıkmaya ve oğlunu Anadolu'ya sürgüne yollamaya ikna etti. II. Murad'ın hayatta olduğu süre içinde Konstantinopolis sorunu askıya alındı. Aslında II. Murad, kentin ele geçirilmesinin Osmanlı "İmparatorluğu"nun yapısını kökten değiştireceğinin de farkındaydı. Oğlu ise başka bir konuydu. Zayıf bir konumdaydı, kısa süren saltanatı itibarını zedelemişti. Babasının ölümünden sonra 1451'de nihayet tekrar tahta çıktığında, kudretli bir sadrazama karşı kendini kanıtlamak ve Osmanlı'nın bölünmüş siyasal çevrelerini büyük bir projeyle arkasına alarak birleştirmek zorundaydı. Konstantinopolis'in fethi artık ona göz kırpıyordu.

Hükümdarın değişmesi her zaman kısa bir belirsizlik yaratır, ama tahtta yeni olan yalnızca II. Mehmed değildi. 1448'de Bizans İmparatoru İoannes VIII. Palaiologos (1425-1448) ölmüştü. Ününü –iyi veya kötü– 1439'daki Ferrara-Floransa Konsili'nde, Latin (Katolik) ve Ortodoks kiliselerini büyük bir ustalık ve kararlılıkla birleştirerek elde etmişti. Diplomatik başarının Bizans'ı güçlendireceğini umuyordu, kısa bir süre için de öyle oldu. Sonraki geliş-

meleri görecek kadar uzun yaşamadı. Önceden resmi hazırlıkları tamamlamadığı için tahta kimin çıkacağı belirsizdi. Hayatta olan en büyük ağabeyi Konstantinos Dragases'in tahta geçmesi beklenirken, o Konstantinopolis'ten uzakta, Mora'daki (Peloponnesos) Mistra'daydı (bugün Mistras). Bu, küçük kardeşi Demetrios'un taraftarlarının bir darbe planlamasına yol açtı, ama darbe başarısız oldu. Konstantinopolis halkı, daha önce Osmanlılarla yakın işbirliği yaptığı için Demetrios'u aşağılıyordu. Ana İmparatoriçe'nin başkanlığındaki naipler konseyi resmen Konstantinos Dragases'i imparator ilan etmiş ve sultanı bilgilendirmek ve onayını almak üzere de hemen Osmanlı sarayına bir elçi yollamıştı.[7]

Konstantinos nihayet 12 Mart 1449'da Konstantinopolis'e geldi. Her zaman hakkında iyi düşünülen biriydi ve sonuçta Konstantinopolis'in fethinin trajik kahramanı oldu.[8] İmparator olarak yaptıkları dikkatle incelendiğinde, zaten zor olan bir durumu daha da kötüye götürdüğü söylenebilir. Kardeşinin ölümü ile kendisinin Konstantinopolis'e gelişi arasında geçen aylar içinde Kiliseler Birliği karşıtları idareyi ele geçirmişlerdi. Saldırılarının hedefinde birleşmeden yana olan Patrik Gregorios Melissenos vardı.[9] Konstantinos Dragases, patriği destekliyor gibi görüneceğinden ve muhaliflerle arasının açılacağını düşündüğünden tahta çıkmakta tereddüt ediyordu. İmparatorun patriği yeterince desteklememesi onun Roma'ya sığınmasına yol açtı, bu da taç giyme törenini sonsuza dek ertelemiş oldu.[10] Taç giymemiş bir imparator kural dışıydı. Aynı derecede aykırı olan bir başka durum da imparatorun evli olmamasıydı. Aslında bu ikisi arasında belki bir bağ da vardı, çünkü eğer yeni imparator dul kalmışsa ya da evli değilse taç giyme töreninden önce evlenmesi şarttı.[11] Tahta çıkacağı sırada Konstantinos altı yıldır duldu, ivedilikle ona bir eş bulmak gerekiyordu. Yapılan birçok diplomatik girişim sonuç vermedi. Evlenme teklif edilen prenseslerin tümü Bizans imparatorunu reddetti, hatta biri de zorlandığı takdirde rahibe olacağını söyleyerek tehdit etti.[12] Bu olay birçok şeyi ima ediyor, imparatorun parlak bir istikbali olmayacağını sanki haber veriyordu. Konstantinopolis'te imparator, birlik karşıtı olanlara oldukça fazla hareket özgürlüğü

tanımıştı, bu da kilise içinde fiili bir bölünme yarattı. Ayrıca XI. Konstantinos, Mesazon (Başnazır) Loukas Notaras'la da iyi geçinemiyordu. Sırdaşı Georgios Sphrantzes'e Notaras'ın her zaman kendi dediğinin olmasını istediğinden yakınıyordu.[13] İmparator, güçlü bir dış politikanın içerideki başarısızlıklarını telafi edeceğini umuyordu. Venediklilerin Konstantinopolis ticareti üzerindeki denetimlerini biraz gevşetebilmek için Ragusalıları rakip olarak getirmeyi ve kentte yaşayan Venediklileri vergi ödemeye mecbur bırakmayı denedi.[14] Bu yaptığı, Venediklileri hem de tehlikeli bir zamanda sinirlendirmekten başka bir işe yaramadı. Ayrıca genç II. Mehmed'in Venedik elçilerini kabul ederken gösterdiği nezaketle de taban tabana zıt düştü. XI. Konstantinos, Osmanlı tahtına yeni bir sultan çıkmasını kendini kanıtlama fırsatı olarak gördü, ama pek de akıllıca olmayan bir dizi talepte bulunarak aslında durumunun zayıflığını açığa vurdu. Aynı zamanda Konstantinopolis'teki dinsel konuları ele alış biçimi Papalığı öylesine tahrik etti ki, Papalık, duruma el koyması için kente Yunan asıllı Kardinal İsidoros'u gönderdi. Kardinal, 26 Ekim 1452'de beraberindeki küçük bir grup silahlı muhafızla kente geldi.[15] Birlik karşıtlarının eylemleri hemen bastırıldı ve liderleri keşiş Gennadios [Georgios Skholarios] ev hapsine alındı. Ardından kardinal, uzun süredir ertelenen ve imparatorun istemeye istemeye kabul ettiği Kiliseler Birliği'ni, sonunda 12 Aralık 1452'de Ayasofya'da ilan etti.[16] O tarihte artık II. Mehmed'in Konstantinopolis'i kuşatma hazırlıklarına başladığı apaçık ortadaydı.

Bizans sarayında Loukas Notaras'ın, Osmanlı sarayında da Halil Paşa'nın dediklerinin olduğu dönemde Konstantinopolis konusunda açık çatışmadan kaçınmak için büyük özen gösteriliyordu. 1448'de Konstantinos XI. Dragases'in Bizans, ardından da 1451'de II. Mehmed'in Osmanlı tahtına çıkmasıyla bu tavrı korumak zorlaşmıştı. Her iki hükümdar da Konstantinopolis için mücadele etmeyi, aşırı güce sahip başnazırlarına karşı kendilerini kanıtlama yolu olarak görüyordu. Önce II. Mehmed büyük bir dikkatle harekete geçti. Sadrazamına yabancı devletlerle bir dizi anlaşma müzakeresi yaptırdı, böylece genç sultanın konumu gü-

vence altına alındı. 10 Eylül 1451'de Venedik'le barış yenilendi; 20 Eylül'de Macarlarla üç yıllık bir ateşkes imzalandı; 25 Eylül'de de Aynaroz Dağı'ndaki keşişlerin imtiyazları onaylandı. II. Mehmed, Bizans İmparatoru Konstantinos XI. Dragases'in elçilerini dostane bir tavırla kabul etti. İki yıl önce babasının Bizanslılarla yaptığı anlaşmayı yenilemekle kalmadı, Konstantinopolis'e iltica eden Şehzade Orhan'ın masraflarını karşılamak üzere Bizans imparatoruna yılda 300.000 akçe ödemeyi teklif etti.[17] II. Mehmed'in saltanatının ilk aylarındaki uzlaşmacı tavrı ve ödün verme konusunda gösterdiği iyi niyet, beş-altı yıl önceki kısa hükümdarlığının bıraktığı ilk izlenimleri –beceri ve özgüven eksikliği– pekiştiriyordu, ama kronikçi Doukas'a göre o koyun postuna bürünmüş bir kurttu.[18]

II. Mehmed'in görünüşteki özgüven eksikliği, ona haraç ödeyen bazı Anadolu beyliklerinin fırsattan yararlanarak ayaklanmalarına yol açtı. Bizans imparatoru bu tür iç huzursuzlukları fırsat bilip ucuz bir diplomatik darbe girişiminde bulundu. II. Mehmed'e gönderdiği elçiler aracılığıyla üstü örtülü bir tehditte bulundu; eğer Şehzade Orhan'ın masraflarına mahsuben ödenen miktarı hemen iki misline çıkartmazsa Orhan'ı serbest bırakacaktı. Bu talep, "Bizanslıların dostu" diye bilinen Halil Paşa'yı fena halde öfkelendirdi. Bizans imparatorunun tamamen yanlış bir hesap yaptığını çok iyi anlamıştı.[19] Kozları II. Mehmed'in eline veriyor ve barışı sürdürmeyi neredeyse imkânsız kılıyordu. Sultan bir süreliğine kızgınlığını dizginledi ve Bizans elçilerine Edirne'ye döndükten sonra konuyu görüşebileceğini söyledi. Ama Edirne'ye gider gitmez ilk işi Orhan'ın bakımı için tahsis edilmiş parayı da durdurmak oldu ve Boğaz'ın, kâğıt üzerinde Bizans toprağı sayılan Avrupa yakasında bir hisar inşa ettirmek üzere inşaat işçilerini askere almaya başladı.

Boğaz Kesen ya da Rumeli Hisarı olarak bilinen bu hisar, Nisan-Ağustos 1452'de yapıldı. Her ne kadar Karadeniz'e giden gemilerin giriş çıkışını denetlemek amacıyla yapıldığını söylese de artık II. Mehmed'in Konstantinopolis'i kuşatmaya hazırlandığından kimsenin kuşkusu kalmamıştı.[20] 25 Kasım 1452'de Karadeniz'den gelen bir Venedik gemisi hisardan yapılan topçu ateşi arasından sıyrılmaya çalışırken batırılmıştı. Kaptan ve mürettebat karaya

çıkmayı başardıysa da, hemen esir alındılar. Sultan onları Dimetoka'da (eski Didymoteikhos) halka teşhir ettikten sonra mürettebatı idam etti, kaptanı da kazığa oturttu. II. Mehmed niyetini açıkça ortaya koymuştu. Bu durum en azından XI. Konstantinos'un Konstantinopolis savunması için zamanında hazırlık yapabilmesini sağlamıştı. İmparator kente erzak yığma vakti bulmuştu. Georgios Sphrantzes'e, Konstantinopolis'teki memurlarla kaza yöneticilerinden güçlü-kuvvetli adamları, hatta keşişleri toplamalarını isteme görevini vermişti; hepsi emirleri altında olacaktı. Ancak toplanan adam sayısı 8.000'in biraz altındaydı, bu da kenti savunmaya hiç de yeterli değildi, acınacak haldeydiler.[21] Kentteki yabancılardan savaşacak 2.000 asker daha çıktı. 29 Ocak 1453'te Cenovalı bir *condottiore* (paralı asker komutanı) Giovanni Giustiniani Longo, 700 Latin paralı askerden oluşan birliğiyle geldi.[22] Bu güç sayıca az olmakla birlikte, kent savunmasına güçlü bir katkıydı; Romanos Kapısı'nın (Top Kapı) bulunduğu surların komutası Giustiniani'ye verildi. Geçmiş deneyimlere göre, artık kenti savunacak kadar güç toplandığı söylenebilirdi. Bizans ile Osmanlı güçleri arasında büyük bir dengesizlik olmakla beraber Bizans imparatorunun işi biraz daha kolaylaşmıştı. Konstantinopolis'in hâlâ göz korkutan surlarını savunmak ile onlara saldırmak arasında fark vardı. Eğer ilk saldırılar başarısız olursa, II. Mehmed'in, kuşatmanın kaldırılması doğrultusunda gelecek baskılar altında ordusunu bir arada tutması gerekecekti, bu da pek kolay olmayacaktı.

II. Mehmed, 1453 Nisan başlarında kuvvetlerini kent surlarının önüne yığdı. Aynı zamanda bir Türk filosu da kenti çevreleyen sularda devriye geziyor, denizden yardım gelmesini engellemeye çalışıyordu. Daha önceki kuşatmalarla karşılaştırıldığında, bu kez kentin denizden ablukaya alınması önemli bir fark yaratmıştı, ayrıca daha önceden Konstantinopolis surlarında büyük hasar yaratamayan Osmanlı topları bu sefer daha etkiliydi. Osmanlıların kenti fethetmesinde, topların belirleyici olup olmadığıysa ayrı bir konudur. Osmanlı toplarının olağanüstü güç gösterisine karşın, kuşatma başlangıçta Osmanlıların lehinde gelişmedi. 12 Nisan'da Osmanlı donanması Haliç'in ağzına gerili zinciri kıramadı. 18 Ni-

san'da Bizanslılar kara surları tarafından gelen saldırıları kolaylıkla püskürttüler. İki gün sonra Sakız Adası'ndan erzak ve takviye kuvvet getiren küçük bir filo Osmanlı ablukasını yararak Haliç'e girmeyi başardı. Buraya kadar II. Mehmed pek başarılı olamamıştı. Sadrazam Halil Paşa daha şimdiden kuşatmadan vazgeçmesini tavsiye etmeye başlamıştı. II. Mehmed bu tavsiyeyi reddetti ve hocası Akşemseddin'in eleştirilerine kulak verdi. Akşemseddin, sultanının verdiği emirlerin gereğince yerine getirilmesini sağlayamamasını eleştiriyordu.[23] Hıristiyanlarla yakın bağları olduğu bilinen sadrazam suçlandı. Akşemseddin Osmanlı ordusu içindeki devşirmelerin çoğuna da güvenmiyordu, ona göre devşirmeler inançları uğruna ölmeye hazır iyi Müslümanlar değillerdi. Akşemseddin, sultanın kuşatmayı daha kararlı sürdürmesi gerektiğini vurguluyordu. Sözlerinin istenilen etkiyi yarattığı anlaşılıyor, çünkü II. Mehmed bu noktadan itibaren amacına ulaşmadaki kararlılığını göstermeye başladı. Çılgınca bir planı uygulayarak, küçük kadırgalardan oluşan bir filoyu Boğaz'dan Haliç'e karadan geçirdi. Gemileri Haliç'te görmek Bizanslıların güvenini sarstı, şimdi Haliç kıyılarındaki savunmayı güçlendirmeleri gerekiyordu. Daha da önemlisi Osmanlı donanmasının Haliç'te olması Pera'daki Cenevizlerle ilişkilerini sekteye uğratmıştı ve Cenevizler, Bizanslılara yardım ederek sultanın öfkesini üzerlerine çekmeye hiç niyetli görünmüyorlardı. Bizanslılar, yanan bir gemiyle Haliç'teki Türk donanmasına saldırma planını Türklere Cenevizlerin haber verdiğini söyleyerek onları suçluyorlardı. 28 Nisan'da yapılan bu saldırı başarısız olmuştu. Bu, Bizanslıların ilk ciddi yenilgisiydi ve II. Mehmed, kuşatmayı kaldırmamakla ne kadar haklı olduğunu göstermişti. Ama sultanın cesareti yine denenecekti. Büyük topu devre dışı kalmıştı, onarımı ancak 6 Mayıs'ta bitti ve gene surları dövmeye başladı. Ertesi gün II. Mehmed kara surlarının orta bölümüne bir saldırıda daha bulundu. Bizanslılar bir kez daha saldırıyı püskürttüler. Türklerle nasıl başa çıkacaklarını anlamış gibi görünüyorlardı. Olaylara gözleriyle şahit olan Ancona Konsülü Benvenuto'nun hesabına göre, nihai saldırıdan önce Türk tarafında 7.000 asker öldürülürken, Bizanslılardan sadece 40 kayıp vardı.

Bu tahminde savunmanın kayıpları az gösterilmiş olabilir, ama gerçekten çok da uzak değildi.[24]

Bu başarı XI. Konstantinos'u kuşatmayı sona erdirme pazarlıklarına başlamak için cesaretlendirmişti, ama Bizans elçisi II. Mehmed'in taviz vermeye yanaşmadığını gördü. Barış için tek koşulu kentin teslim olmasıydı. Kuşatma, karşılıklı inatlaşmaya dönüştü; yalnızca sultan ile Bizans imparatoru arasında değil, sultan ile geri çekilmekten yana olan Sadrazam Halil Paşa arasında da gerginlik yaşanıyordu. Sadrazam, II. Mehmed'i pazarlıklara yeniden başlamak üzere XI. Konstantinos'a bir elçi göndermeye ikna etmişti. Bizans imparatoru eski statükonun korunmasını önerdi ve sultana seleflerinin Konstantinopolis'ten sağladıkları kazançları hatırlattı. Osmanlıların himayesine girmeyi kabul edebileceğini, ama Konstantinopolis'i terk etmeyeceğini ima ediyordu. Böyle bir sonuç Halil Paşa için büyük bir galibiyet olurdu, ama itibarı, kentin kaderine doğrudan bağlı hale gelen II. Mehmed için aynı şey geçerli değildi. Sultanın, "Ya ben şehri alırım ya da şehir ölü ya da diri beni alır" dediği söylenir.[25] Sultan, imparatorun teklifini bir zayıflık işareti olarak göstermeyi yeğledi, ama tekrar cesaretini toplayıp kent surlarına yeni bir saldırı emri vermesi için aradan neredeyse bir ay geçmesi gerekti. Zamanı kent surlarını daha da zayıflatmak için kullandı. Kuşkusuz topları kilit noktalarda çok büyük hasar yaratmıştı, ama Bizanslılar da surları tahkim etme yollarını bulmuşlardı. Surların göçtüğü noktalarda meydana gelen yıkıntılar, saldırganları surlar kadar engelliyordu. 28 Mayıs gecesi topyekûn saldırı başladığında, savunma şaşırtıcı bir direnç gösterdi. İlk iki saldırı dalgası geri püskürtülmüştü. Yedekte tutulan yeniçerilerin yaptığı üçüncü saldırı dalgası da fazla bir ilerleme sağlamazken, surlarda buldukları korunması olmayan bir gedikten içeri girdiler. Neredeyse aynı anda Giovanni Giustiniani Longo ciddi bir yara aldı. Longo, Romanos Kapısı'nın bulunduğu ve çarpışmaların en şiddetli olduğu orta bölüme komuta ediyordu. Yarasının niteliğine ilişkin farklı söylentiler vardı, ama bu komutanın çarpışmadan çekilme kararını etkilemedi, adamları da onu takip etti. Bu bir dönüm noktasıydı, çünkü Longo savunmanın tam göbeğindeydi.

İmparator yerinde kalması için boşuna yalvardı, boşuna savunmayı yeniden toplamaya çalıştı – artık çok geçti. XI. Konstantinos, söylentilere göre ya Romanos Kapısı'nı savunurken ya da kentten kaçmaya çalışırken öldü. Türkler kente girmiş, kenti yağmalamış, ele geçirilenler toplanarak esir alınmıştı.

Osmanlılara şans da yardım etmişti, ama kuşatma uzadıkça, iki taraf arasındaki insan gücü ve kaynak dengesizliği, savunmanın şu veya bu nedenle bir noktada kırılacağının ipuçlarını taşıyordu. Bizanslılar ile Latinler arasında artan bir gerginlik söz konusuydu; Bizanslılar, kenti kurtarmanın şanını Latinlerin kazanmasından korkuyordu. Bunlar aslında, son saldırıdan bir gece önce yaşanan kayda değer bir olayı açıklamaya yardım etmektedir. Giovanni Giustiniani Longo, Loukas Notaras'a vatan haini demiş ve onu kılıcıyla deşmekle tehdit etmişti, çünkü Notaras, Longo'nun Romanos Kapısı dolayındaki savunmayı güçlendirmek için istediği ek topları sağlamayı reddetmişti.[26] Bunun, Giustiniani'nin geri çekilmesiyle bir ilgisi olabilir, ama belirleyici olmasının nedeni savunmanın iyice gerilerek kırılma noktasına gelmesiydi. Osmanlı tarafında da Sadrazam Halil Paşa'nın merkezinde olduğu bir gerginlik yaşanıyordu, ama II. Mehmed bunun üstesinden gelmeyi başarmıştı. Hem kendine olan güveni hem de ordunun ona duyduğu güven, kısmen, kent surlarına ciddi hasar verseler de tam anlamıyla yıkıcı bir etki yaratmayan toplarından kaynaklanıyordu. Sonuçta, topların askeri etkisinden ziyade psikolojik etkisi ağır basmış olabilir.[27] Toplar tek başlarına belirleyici değildi, ama yalnızca sultanı değil, komutanlarını da kuşatmanın sürmesi konusunda ikna etmede rol oynamışlardı.

Birçok belirleyici muharebede olduğu gibi, Konstantinopolis'in fethi de "az farkla kazanılmış" bir yarıştı. Eğer kuşatma kaldırılsaydı ne olurdu gibi bir tahmin yapmak çok anlamlı olmasa da, fethin hemen ardından ortaya çıkan ve gerçek olaydan ayrı düşünülemeyecek sonuçları değerlendirebilmek önemlidir. Konstantinopolis yağmalanmıştı, ama II. Mehmed düzeni hemen kurdu. Kent, 1204'te IV. Haçlı Seferi askerlerinin eline geçtiği zamankinden daha az zarar görmüştü, bunun bir nedeni de zarar verilecek çok fazla bir şey kalmamasıydı. II. Mehmed, Ayasofya'yı yapı

olarak koruma altına aldı ve camiye çevirdi. Böylece yapıyı yeni inancın simgesi haline getirdi. Yapının içini hayret ve hayranlıkla seyrederken Farsça bir beyit mırıldanmıştı:

> Perde-dârî mî-küned der tâk-ı kisrâ ankebût
> Bûm nevbet mî-zened der kal'a-i Efrâsiyab.[28]
> ["Efrasiyab'ın kalesinde baykuş nöbet tutuyor / Tak-ı Kisrâ'nın perdedarı ise bir örümcek."]

Sasanilerin çöküşünden esinlenen imgeler imparatorluğun bin yıllık geçmişine uygun açıklamalardı.

Bu dizeler belki de Fatih'in artık sahip olduğu Konstantinopolis'i ne yapacağını tam olarak bilemediğini de ifade ediyordu. Bir ara kenti, Osmanlı egemenliği altında Rum yönetimine bırakmayı düşündüğü söylenir. Loukas Notaras'ın kentin ilk Osmanlı valisi olmasından bile söz ediliyordu. Halil Paşa böyle bir planı uygun bulabilirdi, hatta bu planın arkasında bile olabilirdi. Fatih'in maiyetinde bu fikirden hoşlanmayanlar kentin alınmasından bir-iki gün sonra Notaras'ın idam edilmesinde etkili oldular. Anlaşılan Notaras, kendini kurtarma çabası içinde Halil Paşa'nın kuşatma sırasında Bizanslılarla haberleşerek casusluk yaptığını ima etmişti.[29] II. Mehmed, Halil Paşa'yı görevden aldı ve sonra idam ettirdi. Onun yerine Çandarlı'nın en büyük rakibi olan ve her zaman Konstantinopolis'e bir saldırı yapılmasını hararetle savunan Zağanos Paşa'yı sadrazamlığa getirdi. Fatih'in en yakınındakilerin çoğu gibi o da Hıristiyan kökenliydi. Konstantinopolis'in fethinin ilk ve çok fiili bir sonucu, Bizans ile Osmanlıların arasını bulmaya çalışan "eski" düzenin liderlerinin tasfiye edilmesiydi. Bu bir dönemin sona erdiğinin göstergelerinden yalnızca biriydi. Yeni bir düzen kurulması zaman aldı, çünkü Konstantinopolis'in fethedilmesi bir boşluk yaratmıştı. Görünüşteki zayıflığına karşın Bizans son yıllarında hâlâ etkileyici varlığını koruyabilmişti; Karadeniz kıyılarından Ege'ye ve Balkanlar'dan Anadolu'nun ortalarına kadar uzanan bölgenin merkezi olmaya devam etmişti. Simgesel bakımdan, ilişkiler ağını daha da geniş bir alana, Rus toprakları ve Katolik

Batı'dan Suriye, Mısır ve Doğu Anadolu'daki Hıristiyan cemaatlere kadar yaymıştı. Konstantinopolis'in fethinin önemi nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin işin özü bu boşluğun nasıl doldurulacağıydı. Aslında konu, Bizans mirasının ağırlığından kurtulmak değil, Moskova örneğinde Bizans'ın siyasal ideolojisini devralma, Avrupa örneğinde klasik antikçağın koruyuculuğunu üstlenme ya da Osmanlı örneğinde Bizans'ın emperyal kaderini benimseme yoluyla, bu mirası özgürce kullanabilme sorunuydu.

II

Konstantinopolis'in Osmanlıların eline geçmesi geniş bir literatür doğmasına yol açmıştır.[30] Ama Runciman'dan sonra, fetihle ilgili yazılmış yalnızca iki önemli genel eser vardır. Bunlardan biri Agostino Pertusi'ye aittir. Onun iki ciltlik *Caduta di Costantinopoli* –üçüncü cilt ölümünden sonra eklenmişti– adlı eseri, dönemin fetihle ilgili yazılarını içeren bir derleme ile bunların İtalyanca çevirilerini içerir.[31] Pertusi, bir hikâye anlatmaktan ya da tematik bir yaklaşımdan kaçınmış, kaynakların yeterince açık olduğu, fazladan bir açıklamaya gerek olmadığını düşünmüştü. Yazar girişte, bir dizi kısa tarihsel deneme ile günlük ayrıntılı bir zamandizin vermiştir. Pertusi, 15. ve 16. yüzyıllarda Batı'daki Türk imgesinin gelişmesinde çok önemli bir rol oynadığı için Konstantinopolis'in fethine ilgi duyduğunu açıklar, ama bulgularını neden bir derleme biçiminde sunduğunu, yani Philipp Anton Déthier'nin 19. yüzyıl sonlarında Konstantinopolis'in fethine ilişkin önemli kaynakların tümünü bir külliyat olarak yayımlama projesinin ötesine geçmediğini açıklamaz. Bu yayıncılık kâbusunun elimize ulaşan tek eksiksiz nüshası Romanya Ulusal Kütüphanesi'ndedir. *Monumenta Historiae Hungarica*'nın önceden yayını (iki cilt olarak) yapmayı kabul eden editörleri son dakikada fikir değiştirmiş ve yayının kabul edilebilir bilimsel standartlarda olmadığı (ki halen tartışmalıdır) savıyla projeden vazgeçtiklerini söylemişlerdir.[32] Pertusi, ünlü Rumen tarihçi Nicola Iorga'yla aynı düşüncede olup, Déthier'nin projesinin hatalı bile olsa yararlı bir girişim olduğu kanısındadır.

Pertusi, çağdaşlarının çoğunun, anlatısal tarih yazınının saygınlığı, tarafsızlığı hatta geçerliliğiyle ilgili duyduğu –hâlâ da süren– tedirginliğe bir yanıt olarak derleme biçimini benimsediğine ilişkin bir ipucu vermez. Derlemeler, herhangi bir anlatısal tarih yazınının bünyesinde barındırabileceği öznelliğin yaratacağı tehlikelerden kaçınmanın yaygın bir yolu olmuştu. Buna karşın Pertusi, çalışmasını, alışıldık derlemelerden ayıran şeyin kapsamının genişliği olduğunun farkındaydı. Diğer derlemeciler genellikle en önemli metinlerden bir seçki yapmakla yetinirken, Pertusi, Konstantinopolis'in fethiyle ilgili o dönemde yazılan her şeyi almaya çalışmış, bazı durumlarda o metin için yazılmış şerhleri de dahil etmiştir. Üçüncü ciltteyse daha önceden yayımlanmamış kayıtlara bile yer vermiştir. Pertusi, metinleri ikiye ayırmış, kuşatmaya bizzat tanık olanlarınkini birinci ciltte, o dönemde yazılmış diğer metinleri de ikinci ciltte toplamıştır. Olayı yeniden kurgulamaktan çok insani boyutu ve kentin fethinin dönemin psikolojik havasına etkisini[33] yeniden canlandırmaya çalışmakla ilgilendiğini söyleyen Pertusi, bu nedenle de çok sayıda ikinci el anlatıya yer verdiğini söyler. Bu anlatılar, bizim olaylar dizisi konusundaki bilgilerimize yeni bir şey eklemez, ama Konstantinopolis'in fethi haberinin yarattığı –kişisel ve toplu– tepkileri kayda geçirirler. Pertusi'nin niyeti övgüye değerdi. Ancak, topladığı malzeme üzerine kendi yorumlarını katmamaktaki ısrarı, aydınlattığını öne sürdüğü insani boyut ve dönemin psikolojik havası hakkında bizi kuşkuda bırakmaktadır. Ama sonuçta Pertusi, bu alandaki bütün araştırmacıları kendisine borçlandıran çarpıcı bir yardımcı kaynak bırakmıştır.

Pertusi, kendisini o döneme ya da yakın dönemlere ait kaynakları derlemekle sınırlamıştı, ama *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453*'ün yazarları Marios Philippides ve Walter K. Hanak, ilgi alanlarını genişleterek 19. yüzyıla kadar uzanmışlardır.[34] Philippides ve Hanak, Konstantinopolis'in fethinin tarihini yeniden yazma çabası içinde çok hacimli bir cilt ortaya koymuşlardır. Onlara göre, diğer tarihçiler çoğunlukla 19. yüzyıl tarihçilerini takip etmekle yetinmişler, bu da Konstantinopolis'in fethine ilişkin yeni ve daha ileri araştırmaları engellemişti. Kaynaklarla ilgili de-

rinlemesine bilgi ile bu kaynakların yerli yerinde kullanılmasının bileşimi, Philippides ve Hanak'ın konuyu "daha sağlam bir zemine oturtma" iddiasını desteklese de, genelde olayı kavrayışımızı pek değiştirmemişlerdir. Başarıları büyük ölçüde kendilerinden önceki tarihçilerin yaptığı –birkaçı önemli olsa da, çoğu ikincil– çok sayıda hatayı düzeltmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir buçuk yüzyıllık akademik birikimi inceden inceye araştırmışlardır. Temelde, genel tarihsel bağlamı incelemekten çok, olanların, değişik zamanlarda fetih sırasında neler olup bittiğine inanıldığını belgelemeye çalışmışlardır. Bütün ilgilerini kaynak araştırması üzerine odaklamaları hem güçlü hem de zayıf noktalarıdır. Bu, spekülasyonları en aza indirebilir, ama çoğu kez, yazarların büyük resmi kaçırdıkları –ya da onunla ilgilenmedikleri– anlamına gelir. Kitap iki belirgin bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm, konunun tarihyazımına ayrılmış olup Osmanlı yönetimi altında ya da Batı'da sürgünde yaşayan Bizanslılar arasındaki tarihyazımı gelişimi öne çıkarılmıştır. Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethinin Rumların belleğinde, çoğu kez efsane ve rivayet biçiminde, başkalarına oranla çok daha canlı kalması hiç de şaşırtıcı değildir. Kitabın ikinci bölümü askeri konularla ilgilidir ve Konstantinopolis kuşatmasıyla ilgili kent surlarının dikkatle gözden geçirilmesine ve konuyla ilgili yazılı kaynakların ayrıntılı incelemesine dayanan inandırıcı bir canlandırma sunar.

Bir yanda Pertusi'nin, diğer yanda Philippides ve Hanak'ın konuya olan değerli katkılarının başında, Konstantinopolis'in fethiyle ilgili zengin kaynakları ortaya çıkarmaları ve bunları çözümlemeleri gelir.[35] Ben, her ne kadar olayın kendisinden çok, yansımaları ve sonuçlarıyla ilgileneceksem de, önemli kaynakları incelemekle işe başlayacağım. Dikkat çeken ilk şey, Konstantinopolis'in düşüşü/fethiyle ilgili kaynakların bolluğu ile güvenilir, doğru bilgiler veren kaynakların azlığı arasındaki çelişkidir. Modern tarihçilerin olayı kurgularken ağırlıklı olarak yararlandıkları metinler bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır. Bunlar Batılı görgü tanıklarının kayıtları ile Bizanslıların derlediği anlatısal tarihyazımından ibarettir. Slav ve Osmanlı kaynaklarına pek itibar edilmez. Bütün

modern araştırmaların dayanağı olarak, Venedik gemisinde hekim olan Nicolò Barbaro'nun, 2 Mart 1451 ile 29 Mayıs 1453 arasında tuttuğu günlüğü göze çarpar.[36] Modern tarihçilerin neden bu kaynağa bu kadar güvendiklerini anlamak kolaydır. Eser, günlük biçiminde olayları sıcağı sıcağına kaydetme niteliğinin yanı sıra, tarih ve sayılarla ilgili kesin bilgilerle doludur. 1856'da basılana değin neredeyse kimsenin bu günlükten haberi yoktu. Elyazması 1837'de Venedik'teki Marciana Kütüphanesi'ne teslim edilene kadar özel mülkiyette kalmıştı. Bu kaynağı geniş ölçüde kullanan ilk akademisyen A.D. Mordtmann oldu. Bu nedenle yazdığı *Belagerung und Eroberung Constantinopels* bir buçuk yüzyıl sonra bile büyük ölçüde tazeliğini korumaktadır.[37] Nicolò Barbaro, Konstantinopolis savunmasına Venediklilerin katkıları ve Cenevizlerin yetersizlikleri üzerinde yoğunlaşmış, ama kentin fethine ilişkin duyduğu kehanetlerin dışında, olayın daha derindeki anlamına pek inememişti. Diğer görgü tanıklıklarından belki de en önemlisi, 26 Ekim 1452'de, Papalık elçisi Kardinal İsidoros'la birlikte Konstantinopolis'e gelen Midilli Başpiskoposu Sakızlı Leonardo'nun tuttuğu kayıtlardır. Leonardo gördüklerini Sakız Adası'na döndükten sonra 19 Ağustos 1453'te Papa V. Nicolaus'a bir mektupla bildirmişti.[38] Barbaro'nun günlüğünün tam tersine, Leonardo'nun mektubu çok kişi tarafından biliniyordu. Kardinal İsidoros'un maiyetinde yer aldığı için kara surlarından olabildiğince uzakta, Akropolis'te konumlanmıştı, ama bu nedenle Haliç'te olanları en önden izleyebiliyordu. Kardinal İsidoros sayesinde savunmanın komuta merkezine erişimi vardı ve genelde olan biteni rahatlıkla takip edebiliyordu. Cenova doğumlu olduğundan Venediklilere eleştirel yaklaşıyor ve Bizanslıların 1439'da Floransa'da imzalanan Kiliseler Birliği'ne gerçekten sadık olup olmadıkları konusunda Kardinal İsidoros gibi o da kuşku duyuyordu. İsidoros yalnızca Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından alınışına kadarki olayların görgü tanığı değil, aynı zamanda kent savunmasının da önde gelenlerinden biriydi. Fetihten sonra kentten dramatik bir biçimde kaçan Kardinal İsidoros, kuşatma sırasında yaşadıklarını anlatan bir dizi mektup yollamıştı. Ancak bu mektuplar, Sakızlı Leonar-

do'nun papaya yazdığı mektuptaki bilgilere yeni bir şey eklememiş ve hiçbir zaman fazla yayılmamıştı.[39] Olayları yeniden canlandırmaya en çok katkısı olan bir başka görgü tanıklığı da, kentin savunmasına katılan Floransalı tüccar Jacopo Tedaldi'ye aitti.[40] O da yağmalanan kentten, bir Venedik kalyonuna yüzerek kaçmış ve Negroponte'ye (Eğriboz Adası) ulaşmıştı. Orada, yaşadıklarını, Jean Blanchin adlı birine anlatmış, Blanchin de bu anlatılanları Fransızca olarak kayıt altına almıştı. Bu metnin genişletilmiş biçimi daha sonra Latinceye çevrilmiş ve haçlı propaganda aracı olarak geniş bir çevreye dağıtılmıştır. Nicolò Barbaro'nun günlüğünü bu kadar değerli kılan kesin ayrıntılar, Blanchin'in kayıtlarında yoktur, ama son Türk saldırısının etkileyici bir tasvirini içermektedir. Son görgü tanığı olan Brescia'lı hümanist Ubertino Puscolo, gördüklerini "Constantinopolis" adıyla altı ayaklı (heksametr) dizelerle yazılmış bir şiire dönüştürmüştü. Puscolo 1453'te Konstantinopolis'te eğitim görüyordu, dolayısıyla kuşatma boyunca kentteydi. Şiir biçiminde olmasına karşın hayret verecek kadar gerçekçi kaleme alınmış, açık, özlü ve doğru bir anlatıydı.[41]

İşin garibi, bir Bizanslının görgü tanıklığına dayanan doğru dürüst bir anlatı yoktur. Tarihçi Georgios Sphrantzes kuşatmayı ve kentin ele geçirilmesini yaşamıştı ve kendisi XI. Konstantinos'un en güvendiği adamlarındandı. Onun notları, Osmanlı güçlerinin Konstantinopolis surlarının dibine konuşlandığı 4 Nisan 1453 tarihinden kentin teslim olmasına kadar geçen süreyi içermez. Kuşatmayla ilgili neden hiçbir bilgi aktarmadığını da açıklamaz.[42] Konstantinopolis'in fethini anlatan diğer Bizanslı tarihçiler fetih sırasında kentte olmamakla birlikte, olaylara katılanlardan dolaysız bilgi edinebilecek konumdaydılar. Dolayısıyla sonraki tarihçiler de onların anlattıklarına büyük önem vermekte haklıydılar. Bizanslı tarihçiler arasında en geniş haber kaynağına sahip olan Doukas'tı.[43] Kendisi Midilli Prensi Gattilusio'nun hizmetindeydi ve Osmanlı sarayını iyi tanıyordu. Doukas 1455'te Fatih'e olan vergi borçlarını ödemek üzere Osmanlı başkenti Edirne'ye yollanmıştı. Osmanlı sarayındayken yalnızca savaş esiri olarak sarayda tutulan Bizanslı soylularla değil, kente yapılan son saldırıya öncü-

lük eden yeniçerilerle de konuşmuştu. Doukas kuşkusuz kuşatmadan kurtularak Midilli'ye ulaşabilenlerle de görüşmüştü. Fetihten sonraki bir tarihte, o sıralarda Midilli başpiskoposu olan Sakızlı Leonardo'yla da dolaylı ya da dolaysız iletişim kurduğuna kesin gözüyle bakılabilir. 1453 olaylarını yakından bilen biri de Mihail Kritoboulos'tu (İmrozlu Kritoboulos). Osmanlı yönetimiyle işbirliği içindeydi ve son Bizans imparatorunun kardeşi Demetrios Palaiologos'a yakın biriydi.[44] Konstantinopolis'in fethiyle ilgilenen son Bizanslı tarihçi de diğerlerinden daha tartışmalı olan Atinalı Laonikos Khalkokondyles'ti. Atina'nın önde gelen bir ailesinden olmakla birlikte kendisiyle ilgili pek az şey bilinir; Mistra'da, filozof Georgios Gemistos Plethon'un yanında eğitim görmüş, 1453'ten sonra bir tarihte Konstantinopolis'e yerleşmiştir,[45] belki de Osmanlı sarayındaki bilgi kaynaklarının bu kadar iyi olması buna bağlanabilir.[46] Bu da, olayların Osmanlılar tarafından nasıl görüldüğünü en iyi Bizanslı tarihçiler aracılığıyla anlamamız gibi çelişkili bir durum yaratmaktadır.

Osmanlı kaynakları hayal kırıcıdır. Türk tarihçiler ancak Fatih Sultan Mehmed'in ölümünden sonra Konstantinopolis'in fethiyle ilgili bir anlatım geliştirmeye başlamışlardır. Bunlardan biri de, anlattığı olayların içinde fazla yer almamakla birlikte kendisini görgü tanığı olarak sunan (ki büyük olasılıkla öyleydi) Tursun Bey'di.[47] Kendisinin eski ve tanınmış bir aileden geldiği, II. Mehmed'e en uzun hizmet eden Sadrazam Mahmud Paşa'nın yakını olduğu kesindir.[48] Bundan ötürü de Konstantinopolis kuşatmasıyla ilgili mükemmel bir bilgi kaynağına sahipti. Ama anlatısı yavandır ve hayal kırıcıdır, ayrıca bazı önemli ayrıntılar da yanlıştır. Eserin olaylardan 30 yıl kadar sonra kaleme alınması bu hataların ancak kısmi bir nedeni olabilir; ama bir yandan da Osmanlıların Konstantinopolis'in fethiyle yüzleşmelerinin ne kadar zor olduğunu yansıtmaktadır. Kentin ele geçirilmesi belki yeni olanaklar doğurmuştu, ama ileride göreceğimiz gibi bunun bir bedeli vardı, eskiden kuşku duyulmayan şeylerin artık sorgulanmasına yol açmıştı. Akşemseddin'in, kuşatmayı İslam'a yakışır biçimde idare edemediği gerekçesiyle II. Mehmed'i eleştiren mektubu, Osmanlı tarafında bütün

bu girişim hakkında duyulan kuşkuları yansıtmaktadır. Mektup günümüze ulaşan eşsiz bir belgedir ve Osmanlı saflarındaki bölünmeyi gün yüzüne çıkarır.[49]

Benzer biçimde Ruslar da 15. yüzyılın sonlarına değin, Konstantinopolis'in fethine fazla önem vermemiştir. Ancak o tarihlerde, Osmanlı saflarında kuşatmaya katıldığını söyleyen Nestor İskender adlı birisinin anlatımları ortada dolaşmaya başlamıştır.[50] Eğer özünde bunlar bir görgü tanığının notlarıysa birkaç yerde tersi kanıtlanamayacak bilgilere rastlanır. İki yerde Osmanlı saldırısını püskürtürken ölenlerin sayısı verilir, ama bu sayılar çok yüksektir ve savunmaya katılanların büyük bölümüne denk düşer. Bunlar, çok daha düşük ve gerçekçi sayılar veren Ancona Konsülü Benvenuto'nun verdiği sayılarla karşılaştırılmalıdır.[51] Nestor'a göre ölenlerin cenazesini kaldırmak imparator ile patriğin göreviydi. Nestor'un notlarının patriğe atfettiği önemi açıklayabilmek zordur. Daha da garip olan bir imparatoriçenin varlığı konusundaki ısrarıdır. Surların içinde yaşayan herkesin bileceği gibi, Konstantinopolis'te kuşatma sırasında patrik bulunmadığı gibi, hele bir imparatoriçe hiç yoktu. Ancak Hanak ve Philippides'in iddiasına göre kuşatmanın bir yerinde Nestor, "*öyle ya da böyle* [italikler bana ait] kendi[n]i kurtararak" savunma kuvvetlerine katılmıştı.[52] Nestor'un olayları, sanki kendisi de savunmaya katılmış gibi anlatması bu görüşü destekliyordu. Osmanlıların son saldırısını, bir Bizanslı'nın bakış açısından, belki de en dramatik biçimde anlatan oydu. Nestor, göze batan yanlışlarına karşın –özellikle de patrik ve imparatoriçe konusunda– tek tek kumandanlar hakkında oldukça yeterli bilgiye sahipti. Ancak, onun savunmacılar arasında yer almasını her gün "şehrin *dışında* Türklerin arasında ne olduğunu detaylarıyla günbegün" yazması,[53] sonra Konstantinopolis'e girmesi ve orada "sözüne inanılır ve önde gelen kişileri"[54] sorgulayarak savaş sırasında savunmacıların neler yaşadığını öğrenme imkânı bulduğunu söylemesiyle bağdaştırmak zordur, çünkü Nestor açık bir dille, Konstantinopolis'e daha önce değil, zafer kazanan Türklerle beraber girdiğini ifade etmiştir.[55] Konstantinopolis'te katıldığı anlaşılan tek olay II. Mehmed'in Büyük Kilise'ye (Ayasof-

ya) zaferle girişidir. Notlarında Fatih kiliseden ayrılırken yağmur yağmadığı yazılıdır; Philippides ve Hanak'ın da dediği gibi orada bulunmayan birisinin böyle bir gözlem yapması tuhaftır.[56] Anlatılanların çoğunun birbirini tutmaması iki şeyi düşündürmektedir: Çoğu ikinci el bilgilerdir ve olayın üzerinden epey bir zaman geçtikten sonra akılda kalanlardan oluşmaktadır. Bu bilgilerin hangi tarihte bir araya getirildiği kesin olarak bilinmemektedir, ama büyük olasılıkla, fetihle ilgili İtalyanca bir kaynağın Rusça çevirisinden yararlanıldığı ve en erken 15. yüzyılın sonlarında yazıldığı tahmin edilebilir.[57] Ruslar için bir araya getirildiğine kesin gözüyle bakılabilir, içindeki tutarsızlıklar, göreceğimiz gibi, Ruslara çok da anlamsız gelmeyebilir. Değeri, içindeki gerçek bilgilerden çok, Rusların Konstantinopolis'in fethine olan tepkilerini gün ışığına çıkarmasından kaynaklanmaktadır.

Konstantinopolis, Balkanlar'da yaşayan Ortodoks halklar için de, Ruslar için olduğu kadar önemliydi.[58] Sırbistan Despotu Georg Brankoviç, son zamanlara kadar, 1448'de bile kent surlarının onarımı için para yardımında bulunmuştu. Ancak kentin fethi Balkan halklarının fazla tepkisini çekmemiş, Georg Brankoviç kendini kötü bir durumda bulmuştu. Osmanlı padişahının bir vasalı olarak yollamak zorunda kaldığı birlik, Konstantinopolis surlarının önündeki Osmanlı kuvvetlerine katıldı. Kuşatmayla ilgili kısa bir kayıt bırakan Konstantin Mihailoviç de bu birliğin içindeydi. Sırpların aldatılarak Osmanlı saflarında yer aldıklarını ispatlamaya uğraşıyordu. İddiasına göre sultan onları, Bizans imparatoruna değil Karaman beyine karşı kullanılacaklarına inandırmıştı.[59] Sırplar, Kharisios Kapısı (Edirne Kapı) önünde konuşlanmışlardı ve Osmanlıların son darbeyi vurdukları Romanos Kapısı önünde olanları bilebilecek bir durumdaydılar. Mihailoviç'in verdiği, Bizans imparatorunun Osmanlı saldırısına engel olmak için stratejik yedek kuvvetlerini harekete geçiremediği bilgisi –doğruluğu kanıtlanmamış olsa da– gerçek gibiydi. Bu da imparatorun yalnız savaşmak zorunda kaldığını gösterir ki o da zaten gücü tükenip başı vurulana kadar yalnız mücadele etmiştir. Mihailoviç'in imparatorun ölümüyle ilgili anlattıkları güvenilir tanıkların söyledikleriyle

uyuşmaktadır. İmparatoru öldüren yeniçerinin adını bile vermiştir, ama ad vermek hiçbir zaman kendi başına bir kanıt olamaz.

Türk ve Slav metinlerinin tüm önemleri bir yana, gerçekten değeri olan görgü tanıklıklarının hepsi Batı kökenlidir. Bu anlatılar olayın modern dönemdeki yeniden kurgulanmalarında temel malzemeyi oluşturmuşlardır ve bundan dolayı da bu kurgulamalara Batılı bakış açısı hâkimdir. Ama Konstantinopolis'in fethi, yeniden kurgulanma bir yana, daha fazla araştırılması gereken bir olaydır. Hem o dönemde hem de hemen sonrasında olayın önemini anlamaya yönelik çok fazla sayıda yorum yapılmıştır. Burada, Agostino Pertusi'nin "*L'eco nel mondo*" ["Dünyadaki yankılar"] adını verdiği olguyu ele alıyoruz; bu olgu, yalnızca Katolik dünyada değil, Ortodoks ve İslam dünyalar ile "Kentlerin Ecesi"nin gizemli havasının hissedildiği her yerde duyulan kaygıyı yansıtmaktadır. İşin temelinde kentin elden gitmesi karşısında duyulan yas vardı. Bu, Ortodoks dünya için doğal bir duygusal tepkiydi, ancak yas daha ötelere uzandı. Batı'nın[60] ve Ermenilerin[61] yaktığı ağıtların yanı sıra İbranice bir yakınma da vardı.[62] Konstantinopolis'in fethi Herat'taki Timurlu sarayındaki bir tarihçinin bile ilgisini çekmişti.[63] Fethin sonuçları üzerine yoğunlaşan ve daha derinlemesine düşünülerek yapılmış değerlendirmeler de göze çarpıyordu. Olayın ne kadar önemli olduğunu ölçmenin bir yolu da buydu; ben de olayın yeniden kurgulanmasından çok bu yansımalar üzerinde duracağım.

Konstantinopolis'in fethine olan ilginin derecesi, hem zamana hem de toplumlara göre değişmektedir. Olayın farklı yerlere ve farklı zamanlara uygun düşmesi oranında, duyulan ilgi hararetleniyordu. Konstantinopolis'in fethinden sonra şimdi kim oldukları sorusuyla karşı karşıya kalan Rumların bu olaydan en derinlemesine etkilenenler olması hiç de şaşırtıcı değildir. Kentin fethine ilişkin ele geçen Bizans metinlerinin –ki bunları daha önce döneminin en önemli kaynakları olarak ele aldık– özünde bu soru yatar. Konu, Rumlar için 16. ve 17. yüzyıllarda da bir endişe kaynağı olmaya devam eder.[64] Rumlara kıyasla Batı'da etkisi daha kısa sürmüş, ama yoğun olduğu 1452 sonrasındaki yaklaşık 20 yıl boyunca gündemin en can alıcı konusu olmuştur. Ortaya çıkan çok sayıda

malzeme bunu gösterir. Sakızlı Leonardo'nun anlatısı kentin fethi konusunda hemen en yetkin kaynak haline gelmiş ve ikinci derece öneme sahip çok sayıda metne malzeme sağlamıştır. 16. yüzyılda Yunancaya çevrildikten sonra da, fethi konu alan daha geç tarihli Yunanca metinlere kaynak oluşturarak, ününü sürdürmeye devam etmiştir.[65] Sonradan II. Pius adıyla papa olan ve Batı'da Konstantinopolis'in fethine ilişkin görüşlerin biçimlenmesine herkesten fazla katkısı olan Enea Silvio Piccolomini'nin yazıları da eşdeğer öneme sahiptir. Leonardo'dan farkı, kendisinin görgü tanığı olmamasıydı. Olayla ilgili ilk haberleri Papalık görevlisi olarak ziyaret ettiği Habsburg sarayında aldı. Haber Sırbistan üzerinden ikinci ya da üçüncü ağızdan gelmişti. Hemen Papa V. Nicolaus'a ve diğerlerine bir dizi duygu yüklü mektup yolladı.[66] Konstantinopolis'in fethinin uygarlığa indirilen bir darbe olduğunu ileri sürüyordu. Bu mesajı daha sonra, geniş bir kesim tarafından okunan *Cosmographia* gibi tarihsel çalışmalarında defalarca tekrarladı. Piccolomini, Konstantinopolis'in fethinin yarattığı duruma nasıl karşı konulacağına ilişkin başlayan tartışmanın tam göbeğindeydi. Kentin geri alınması amacıyla haçlı seferi yapılmasını savundu, ancak seferi gerçekleştiremeden 1464'te öldü. Bu tarihten sonra Bizans'a ilgi azaldı ve dikkatler giderek Türk sorununa yöneldi. Ama Piccolomini'nin bakış açısı o kadar haklı bulundu ki, onun Konstantinopolis yanlısı tutumu, Batı'da, Türklerin temsil ettiği barbarlığın önünü kesecek uygarlığın ancak Avrupa olduğu düşüncesine güç kattı. Batı'nın tersine Ruslar başlangıçta, Konstantinopolis'in fethine kayıtsız kaldılar. Ancak 15. yüzyılın sonlarına doğru konunun kendi durumlarını ilgilendirebileceğini anlayınca ilgi duymaya başladılar. O zaman Enea Silvio Piccolomini'nin *Cosmographia*'sında kendilerini ilgilendiren bölüm Rusçaya çevrildi ve Nestor'un Konstantinopolis'in fethini konu aldığı metinleri Rus tarihyazımı geleneğine dahil edildi.[67] Osmanlı tarihçilerinin kentin fethine duydukları ilgisizlik ise daha şaşırtıcıydı. Tereddütleri, Fatih Sultan Mehmed'in yönetim biçimine ilişkin kaygılarını yansıtıyordu. Çoğu, yönetimin keyfi niteliğini II. Mehmed'in Konstantinopolis'i fethetmiş olmasına bağlıyordu. Osmanlı tarihçileri ancak 1481'de Fatih'in ölümünden sonra ken-

dilerini fetih konusunda yazmak için rahat hissettiler. Âşıkpaşazade ve Neşri gibi tarihçiler fethi olumlu karşılayanlardandı, ama II. Mehmed'in bütün Osmanlı yönetiminin yapısını değiştirmesine kuşkuluyla bakıyorlardı. Tursun Bey, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratılmasındaki en önemli adım olarak gördüğü Fatih'in başarısını içten kutlamak istiyor, ama bu yazarların yarattığı genel hava buna engel oluyordu. Bu metinlerde Osmanlı girişiminin geleceğine ilişkin tartışmaların yankıları hissediliyordu.

III

Dolayısıyla Konstantinopolis'in fethinin tarihsel önemi esas olarak, sonuçlarıyla ve önünü açtığı olanaklarla uyuşma sürecinde mi yatıyordu? Ben, olayın tarihsel önemi hakkındaki geleneksel düşünceleri dikkate almayan Runciman'a kulak vermek istiyorum. Ona göre fetih ortaçağın sonuna işaret etmiyordu; Atlantik Okyanusu'ndaki keşiflere ya da İtalyan Rönesansı'na da yol açmamıştı. Bunları anlamanın en iyi yolu, yüzyıllarca sürmüş süreçler olarak ele almaktı; bu süreçlerdeki tekil bir olay ise olsa olsa bir işaret levhası sayılabilirdi. Acaba Runciman, Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethinin tarihsel bir dönüm noktası olmadığını mı düşünüyordu? Hiç de değil, ancak olay o kadar derinde yatıyordu ki onu tarihsel çözümlemeyle ortaya çıkarabilmek mümkün değildi. Runciman 1453'ü, "Bizans halkının trajik kahraman olduğu" bir trajedi olarak sunar.[68] Bu yaklaşım kitabına yazınsal ustalıkla bağdaştırılan bir duygusallık yükleyerek, onu tarihten çok edebiyat alanına yakınlaştırmıştır. Runciman'a *göre* Konstantinopolis'in fethinin gerçek anlamı, "eski bir öykünün, Bizans uygarlığının sonunu işaret etmesidir."[69] Buna bütünüyle katılıyorum, kitabımın ana konusu da bu olacaktır. Ancak bir uygarlığın yıkılmasının ilk bakışta tarihte bir dönüm noktası olarak gözükmesi neredeyse imkânsızdır, ama bir an durup düşünürsek bir şeyin sona ermesinin çoğu kez yeni bir başlangıç olduğunu görürüz. Örneğin Konstantinopolis'in fethi başka bir uygarlığın, Osmanlı uygarlığının gelişebilmesi için gerekli ortamı ve çerçeveyi sağlamıştır. Buna karşın,

tarihte dönüm noktaları kavramı, üzerinde düşünülmesi gereken tartışmalı bir konudur. Tarihsel değişim gibi çok daha genel bir sorunu gündeme getirmektedir. Günümüzde genellikle tarihsel değişimin kesintisiz ve büyük ölçüde alttan alta işleyen bir süreç olduğu kabul edilir. Bu süreç, ne kadar olağanüstü olursa olsun, tekil olaylardan etkilenmez. Bugün artık olayları, tarihin gelgitlerinin yarattığı köpüklerden öte bir şey değilmişçesine göz ardı etme eğilimi ağırlıktadır. Bunun, Konstantinopolis'in fethi için de geçerli olduğunun dayandırılabileceği iyi bir gerekçe de vardır: Zaten öylesine uzun süredir bekleniyordu ki, gerçekleştiğinde değişen bir şey olmadı. Ancak bu, tarihteki dönüm noktalarının, değişimden ayırt edilemeyeceğini varsaymak anlamına gelir, halbuki aslında bunlar oldukça farklı şeylerdir: Değişim fark edilmeden işler ve gerçekleştiği anlaşılmaz bile; dönüm noktalarıysa kendini belli eder ve tarihçileri, aksi halde ortaya çıkarılması neredeyse olanaksızlaşacak uzun vadeli değişim süreci konusunda uyarır. Konstantinopolis'in fethi aynen böyle olmuştur. Olayın yol açtığı devasa yıkım, çağdaşlarını tarihsel değişim sorunuyla başa çıkmaya zorlarken, diğer yandan da değişen zamanlara uygun yeni kimliklerin ve kurumların biçimlenmesine neden olmuştur. Dünyanın kaderi konusundaki tartışmaları ateşlemiş ve yeni bir dünya düzeni için yeni gündemler yaratmıştır. Tarihçilerin, değişim sorunuyla başa çıkabilmek için, olayları nasıl bir tarihyazımı aracı olarak kullandıklarının mükemmel bir örneğini sunmaktadır.

Bizans'ın zayıflığı biliniyordu, Osmanlıların eline geçmesi bir sürpriz değildi. Buna karşın bütün dünyaya şok dalgaları yollamıştı. Bu, büyük ölçüde kentin hâlâ temsil ettiği şeyin yarattığı derin duygusal etkiden kaynaklanıyordu. Gerileme döneminde bile olağanüstü simgesel saygınlığını koruyabilmişti. Hem Yeni Roma hem de Yeni Kudüs'tü. Kentin fethi ilk halifelerin de emeliydi. Sonuna değin ortaçağ düzeninin ana ekseni oldu. Çökmesi ve onunla birlikte Bizans uygarlığının da yıkılması yalnızca bir şok etkisi yaratmamış, aynı zamanda dünyanın durumunun yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmıştı. Burada söz konusu olan, değişen dünyayla uyum sağlama süreciydi. Batı'da bu çok çabuk gerçek-

leşmiş, başka yerlerde daha uzun sürmüş, ama Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu'nda bile 1500'den hemen sonra önemli tartışmalar son bulmuştu. Bu durum Konstantinopolis'in fethinin, özellikle Rumlar arasında tekrar tekrar ilgi ve kaygı nedeni olmadığı anlamına gelmez. Ancak, daha sonraki tezahürlerin peşine düşmeye değmeyeceğini düşünüyorum, çünkü o zaman konu içinden çıkılamayacak kadar hantallaşır. Kendimi 19. yüzyıl İstanbul'undaki Rumlar ile dışarıda yaşayanlar arasında Konstantinopolis'in düşüşüne ilginin yeniden canlanması konusunun içinde bulmak istemiyorum. Bu yeni ilginin, akademik bir coşku gibi görünse de, Yunanların "Büyük Hellen İmparatorluğu" (*Megali İdea*) ülküsü[70] ya da Avrupa güçlerinin Doğu Sorunu[71] gibi biçimlere bürünen güçlü bir politik boyutu da vardır. Benim tercihim, olayın hemen ertesinde Latinlerin, Rumların, Osmanlıların ve Rusların Konstantinopolis'in fethinin anlamıyla ilgili, kendi kaderlerini etkilemiş bir olay boyutunda, nasıl bir anlayış geliştirdikleri üzerinde yoğunlaşmaktır.

Ben, Bizans uygarlığının ve onu ayakta tutan toplumsal ve siyasal yapıların dağılmasının yanı sıra, bunun yalnızca Rum toplumu değil, Avrupa –Konstantinopolis'in fethiyle daha net bir anlam kazanan bir terim– ile Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu'na dolaysız etkileri üzerine yoğunlaşacağım. Uygarlık, hayret edilecek kadar farklı anlamlara gelir.[72] Bu kavramı, hâkim bir siyasal-dinsel sistemin sanatsal, törensel, yazınsal, düşünsel ve dinsel dışavurumları ile sınırlandıracağım. Bizans'ta bu yapı, imparatorluk makamı çevresinde inşa edilmişti. İmparatorluk ideolojisine göre, imparatorluk yetkisi Tanrı tarafından verilmişti, bu sayede fiilen Hıristiyan inancının korunması anlamına gelen Tanrı'nın buyruklarını uygulayabilmesi mümkün oluyordu. Bunun, Kilise ile uyumlu bir ilişki yaratacağına inanılıyor, ama yaşanan gerçekler farklı olabiliyordu. Bizans uygarlığının yüzyıllar boyu başarıyla sürmesinin altında, bileşenlerinin bu kavramları geçerli kılma yetisi yatıyordu. Bunu sağlayan yegâne neden söz konusu kavramların Konstantinopolis'in taşına toprağına kazınmasıydı, hatta kent, son günlerinde bile imparatorluk rüyasını sürdürebilecek kadar eski şanının anıla-

rını koruyabilmişti. Kent ayakta kaldıkça Bizans İmparatorluğu da kalacaktı.[73] Bizans imparatoru da sona gelindiğinde gücü büyük ölçüde kâğıt üstünde kalsa bile, hâlâ hatırı sayılır bir prestije sahipti. Bu durum, Bizans elçilerinin, din adamlarının, sanatçılarının ve âlimlerinin, Bizans uygarlığının mesajını canlı tutmada gösterdikleri sürekli başarının bir yansımasıydı.

Kitap eşit olmayan iki parçaya ayrılmıştır. Birinci bölüm Bizans'ın fetihten önceki elli yıl boyunca durumunu; daha uzun olan ikinci bölüm de fethin, yalnızca Rumlarda değil, çok daha geniş bir bölgede yarattığı etkileri ele alacaktır. Konstantinopolis'in fethinin, Avrupa'nın, Rusya'nın ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden biçimlenmesinde önemli bir rol oynadığını ve bundan ötürü, tarihte bir dönüm noktası oluşturduğunu öne süreceğim. Ancak bunu mümkün kılan, Bizanslıların, siyasal güçlerinin giderek azaldığı son yıllarda, Bizans uygarlığının temel unsurlarını korumak ve güçlendirmek adına ortaya koydukları çabadır. Yıkılması, Bizans mirasının değişik yönlerinden yararlanan başkalarının çıkarlarına hizmet etmiştir. Son olarak da, nelerin kaybolduğunu değerlendireceğim; zaten bu da başkalarının neler kazandıklarını öne çıkaracak.

2

Fetih Arifesinde Bizans[1]

I

1402 yılı, Bizans İmparatorluğu'nun son döneminde bir dönüm noktasıdır. Moğol hükümdarı Timur (Timurlenk) Osmanlı Sultanı I. Bayezid'i (Yıldırım) Ankara Savaşı'nda yenmiş ve esir almıştır. Bu olay Bizans'a yarım yüzyıllık bir soluklanma süresi tanımış, Bizans bu süre içinde eski saygınlığını ve refah düzeyini biraz da olsa geri kazanmış, dolayısıyla çöküş yavaş yavaş değil, fetihle birlikte aniden gelmiştir. Ankara Savaşı'nın arifesinde, Bizans İmparatorluğu bitik durumdaydı ve hiçbir saygınlığı kalmamıştı. Eğer Konstantinopolis bu noktada fethedilseydi, tarihte, suya atılan taşın yarattığı halkalar kadar bile bir kıpırtı yaratmazdı. Ama Timur'un zaferi sayesinde en kötüsü başlarına gelmemiş oldu. Yenilginin ardından, Osmanlı tarihçilerinin Fetret Devri adını verdikleri bir kargaşa dönemi başladı, Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında yaşanan bir dizi içsavaş Balkanlar ve Anadolu'daki Osmanlı topraklarını sarstı.[2] Bundan en kazançlı çıkan da Bizans oldu; öyle ki Venedikliler, gücünü yeniden kazanmış bir Bizans İmparator-

luğu'nun ticari etkinliklerini tehlikeye sokabileceği endişesine bile kapılmaya başladılar. 1403'te imzalanan bir anlaşmayla Yıldırım Bayezid'in en büyük oğlu Süleyman Çelebi, Bizans imparatorunun bağımlı devlet olarak otuz yıldır Osmanlı sultanına ödediği haraçtan vazgeçti. Onun yerine Süleyman Çelebi, neredeyse unutulmuş bir Bizans geleneği çerçevesinde imparatora oğul sadakati sözü vererek onun üstünlüğünü tanıdı. Ek olarak, sadece Aynaroz Dağı da dahil olmak üzere Selanik ve çevresini değil, Mesembria'ya (Misivri, bugün Bulgaristan'da Nesebır) kadar uzanan Karadeniz kıyılarının yönetimini de Bizans'a terk etti.[3] Bu Bizans'a nefes aldırmış ve yalnızca Osmanlı'nın fetih girişimini ertelemekle kalmamış, Konstantinopolis'in en sonunda düşüşünün anlamını da değiştiren son bir Yenilenme (*Renovatio*) olanağı vermişti, çünkü Bizans 1453'e gelindiğinde, 1402'de olduğundan çok daha etkili bir güçtü. Komşularından daha fazla saygı görüyordu. Konstantinopolis daha zenginleşmiş ve kalabalıklaşmış, kent sakinleri yeniden eski özgüvenlerini kazanmış, bu nedenle de kuşatma sırasında kenti Osmanlı saldırılarına karşı topluca ve cesaretle savunabilmişlerdi. Etkileyici bir dönüşüm söz konusuydu ve kent, bunu büyük ölçüde İmparator Manuel II. Palaiologos'a (1391-1425) borçluydu.[4]

Manuel Konstantinopolis'in kurtulduğu haberini aldığında 52 yaşındaydı ve o sırada Fransız sarayını ziyaret ediyordu. Geçmişte engellerle karşılaşmış, küçük düşürülmüştü. O sıralarda herhalde Batı Avrupa'da sürgünde öleceğini düşünüyordu. Ama karşısına bu şans çıkınca, geçirdiği zor günlerin ona kazandırdığı bilgelikle Bizans'ı yeniden canlandırmaya koyuldu. En önemli silahları Konstantinopolis'in merkezi önemi ile imparatorluğun hâlâ bir ölçüde koruyabildiği prestijiydi. Ankara Savaşı'nın ardından Bayezid'in oğulları imparatoru iyi niyetli bir aracı olarak görmekten yanaydılar. Bundan ilk kazançlı çıkan en büyük şehzade Süleyman Çelebi oldu, Bizans'ın desteğiyle Rumeli'de denetimi sağladı. Süleyman Çelebi'nin 1411'de ölümünden sonra Manuel, Bayezid'in öbür oğlu I. Mehmed'le işbirliği yaptı. İmparatorun ödülü, Bizans'ın güvenliği için hayati önem taşıyan 1403 anlaşmasının onun tarafından da kabul edilmesiydi. Manuel'in, imparatorluk sınırla-

rı içindeki diğer toprakları denetleyebilmek için Konstantinopolis'ten zaman zaman ayrılmasına artık bir engel yoktu, durumu yeterince güvenliydi. 1408'de gittiği Mora ve Selanik'e, sırasıyla genç oğulları Theodoros ile Andronikos'u despot olarak atadı. 1414'te daha uzun bir tura çıktı. En çok topraklarının uzak ve en büyük bölgesi olan Mora için kaygılanıyordu. Korinthos Kıstağı boyunca bölgenin korunmasını güçlendirmek amacıyla Heksamilion Duvarı olarak anılan surları yeniden inşa etti. Yerel bir ayaklanmayı bastırdı, böylece Mora'da gerçek iktidarı elinde tutan yerel *arkhon*'lar [taşra valileri] üzerinde geçici de olsa imparatorluk denetimini kuvvetlendirdi.

Manuel, Mart 1416'da Konstantinopolis'e döndü. Osmanlı tahtında iddiası olan Mustafa Çelebi'yi (Düzmece Mustafa) I. Mehmed'e teslim etmeyi reddetmesi ve I. Mehmed'in de Mustafa'nın imparatorun gözetimi altında kalmasını kabullenmesi, Manuel'in güçlü bir konumda olduğunu gösterir. Manuel artık yaşlanmıştı, dizginleri giderek oğlu VIII. İoannes'e bırakmaktaydı.[5] VIII. İoannes 1421'de ortak imparator olarak taç giydi, aynı yıl I. Mehmed öldü. Manuel'in, oğlunun ısrarı üzerine, Düzmece Mustafa'yı, I. Mehmed'in vâris olarak saptadığı II. Murad'a karşı taht mücadelesi başlatsın diye serbest bırakması belki hataydı; II. Murad'ın yanıtı 1422'de Konstantinopolis'i kuşatmak oldu. Aslında bu kuşatma bir gösteriden ibaretti; Murad, ilk saldırı başarısız olunca kuşatmayı sürdürmek için çaba göstermedi. Ama ertesi yıl II. Murad'ın ordusu Heksamilion Duvarı'nı yıktı ve Selanik'i abluka altına aldı. Halkın, kenti Türklere bırakması için yaptığı baskı sonucu, Despot Andronikos Palaiologos, kenti Venediklilere teslim etmeyi tercih etti. II. Murad bu davranışı düşmanca buldu ve 1430'da kente saldırdı.[6]

Selanik'in elden gitmesi, acı sonun başlangıcı olmuştu. Böylece, II. Murad bir kez daha, Osmanlı'nın etki alanı içindeki herhangi bir devletin, sultanın izni olmadan herhangi bir siyasal düzenleme yapmaya kalkışmasının cezasız kalmayacağını göstermişti. Ancak II. Murad, Selanik'i ele geçirdikten sonra Konstantinopolis'i bir daha kuşatmaya kalkmadı. Konstantinopolis'in fethi, 1422'de ba-

şarısız olunduğu için değil, kentin bağımsızlığının sürmesi Osmanlıların işine geldiği için gündemden düşmüştü. Konstantinopolis birçok açıdan, Osmanlı'nın siyasal ve ticaret hayatının etrafında döndüğü bir merkez olmaya devam etti. Bizans imparatoruyla iyi geçinmek akıllıcaydı, çünkü imparator, Osmanlı sultanının yetkisinin dayandığı çeşitli yerel güç odaklarıyla (kimi Müslüman, kimi Hıristiyan) olan hassas uzlaşma dengesini altüst edebilecek bir konumdaydı. Osmanlı sultanının bir süre daha Konstantinopolis'le iyi ilişkilerini sürdürmesi gerekiyordu. Bir kere Ortodoks Kilisesi'nin, açıktan açığa değilse de zımni desteğine sahip olduğu konusunda kendisine güvence verilmişti, bu da Hıristiyan tebaasını daha kolay denetim altına almasını sağlıyordu. Ayrıca, Bizans sayesinde işlerini daha çok Konstantinopolis'in dışında ve Pera bölgesinde sürdüren ve Osmanlılara hayati mallar ile hizmet sunan Venedikli ve Ceneviz tüccarlara erişim kolaylaşmıştı. Osmanlıların iş yaptığı ticaret ağının Venedikliler ile Cenevizlerin hâkimiyetinde olması önemli bir olguydu.[7] İtalyanların denizlerin denetimini de ellerinde tutması aslında Osmanlıları bu alanda zayıf kılıyordu. Osmanlı donanması 29 Mayıs 1416'da Gelibolu'da Venedikliler tarafından yenilgiye uğratıldığı için bu sıralarda denizde yapacakları herhangi bir girişimin de başarıya ulaşması pek mümkün görünmüyordu.[8]

Venediklilerin bir ölçüde rastlantı sonucu kazandığı bu zafer, Bizanslıların acil durumlarda deniz gücünü ellerinde bulunduran İtalyanlara başvurabileceklerini gösteriyordu, ama anlamı bununla da sınırlı değildi; Bizans hanedanı evlilik yoluyla da İtalyan kent devletlerinin başındaki bazı ailelerle akrabalık bağları kurmuştu.[9] Bu konunun önemi, II. Manuel'in oğullarını İtalyan prensesleri ile evlendirebilmek için papanın onayını almak üzere verdiği uğraştan anlaşılıyordu. Evlilik her zamanki gibi siyasal bir araç olmaya devam ediyordu. II. Manuel'in çocuklarının yaptıkları evlilikler, Bizans'ın prestijini imparatorun ne şekilde onarmaya çalıştığı hakkında kabaca bir fikir vermektedir. En büyük oğlu ve tahtın vârisi VIII. İoannes üç kez evlenmişti. İlk karısı bir Rus prensesiydi, ikincisi Kuzey İtalya'dan Monferrato ailesine mensuptu, üçüncü ve son karısıysa Trabzon İmparatoru IV. Aleksios Komnenos'un kızıydı.

İoannes'in eş seçimi, Bizans'ın siyasal ufkunun –Rusya ve Karadeniz'den İtalya'ya– hâlâ ne kadar geniş olduğunu gösteriyordu. VIII. İoannes'in kardeşi Theodora'nın da Rimini'li güçlü Malatesta ailesinden birisiyle evli olması İtalya'yla bağlantılarına ne kadar önem verdiklerini gözler önüne seriyordu. Bu evlilikler, İtalya anakarasıyla ilişkileri güçlendirmenin yanı sıra, Palaiologos hanedanının, Yunanistan ve Ege'de hâlâ güçlü olan küçük İtalyan prenslerinin başına geçmesini de sağlamıştı. Palaiologos'lar, evlilik yoluyla Tocco, Zaccaria, Acciajuoli ve Gattilusio aileleri ile Kıbrıs'ın soylu Lusignan ailesine bağlıydılar. Bu evlilikler Palaiologos'ları, 1204'ten sonra yıkılan Bizans İmparatorluğu'nun kalıntılarında gelişen Levanten dünyanın da merkezine yerleştirmişti. Daha da ötesi, Bizans tarihinin bu son döneminde, Konstantinopolis ile Trabzon arasında hiç olmadığı kadar yakın ilişkiler kurulmuştu. Karadeniz ticaretine olan ortak ilgileri onları birleştiriyordu, ayrıca Trabzon sarayındaki en parlak gençler eğitimlerini tamamlamak için Konstantinopolis'e gidiyor ve çoğu kez geri dönmüyorlardı.

Konstantinopolis ile Trabzon 1402'den sonra bir açıdan farklılaşmıştı. Büyük (*Megas*) Komnenos'lar düzenli olarak komşu Türk beyliklerinden kız alıp vermeye başlamıştı, öyle ki Trabzon İmparatorluğu "Hıristiyan beyliği" diye tanımlanabilecek bir hale gelmişti. Bir ara, bu durum Bizans'ta da geçerli olacak gibi görünüyordu. Bilindiği gibi, İmparator İoannes VI. Kantakouzenos (1347-1354), kızı Theodora'yı Orhan Bey'in oğullarından biriyle evlendirmişti.[10] Ancak Osmanlılarla evlilik bağı kurmak II. Manuel'in diplomasisine aykırıydı, çünkü bu tekrardan vasallık konumunu kabul etmek anlamına gelirdi. Önce I. Bayezid'in, ardından da II. Murad'ın Sırp prensesleriyle evlenmelerinin doğurduğu sonuçlardan ders almışlardı. II. Manuel vasal olmanın yarattığı küçük düşürücü durumu bizzat yaşamıştı. 1391'de tahta çıkmadan hemen önce Bayezid'in emriyle, Bizans'ın Anadolu'daki son kalesi olan Philadephia'yı da (Alaşehir) ele geçirmek üzere hazırlıklar yapan Osmanlı kuvvetlerine katılmak zorunda kalmıştı. 1402'den sonra Bizans siyasetinin en önemli köşe taşlarından biri tekrardan vasal konumuna düşmemekti. II. Manuel'in, Bizans'ın itibarını yeniden oluştururken gö-

zettiği başarı ölçüsü, Osmanlı sultanlarının Bizans imparatorundan söz ederken dostane bir dil kullanmalarıydı. Bu tam eşit değilse bile ona yakın bir konumda olduklarının tanınmasıydı.

Osmanlıların 1402'den sonra Konstantinopolis imparatorlarına gösterdikleri saygı II. Manuel'in başarısının bir ölçüsüydü, ama kısmen, Konstantinopolis'e karşı herhangi bir hareketin Batı'nın müdahalesiyle karşılaşacağı tehdidine dayalıydı. Tarihçi Georgios Sphrantzes, imparatorun, oğlu İoannes VIII. Palaiologos'a Osmanlıları nasıl idare edeceğini anlatırken kendisinin de orada olduğunu söyler. Sphrantzes'e göre imparator, Batılılar kartını Osmanlıların gözünü korkutmak için kullanmasını öğütlemiş, ama Latin yardımının bedelinin hiçbir zaman Roma ile Kiliseler Birliği olmaması gerektiğini, çünkü bunun ülkede daha derin bölünmelere neden olup, Bizans'ı savunmasız bırakabileceğini eklemişti.[11] Bu, İmparator II. Manuel'in, Bizans'ın gücünün ana kaynağını – güç dengesini koruma ve bundan kazançlı çıkma becerisi– zekice kavradığını gösteren bilgece bir öğüttür. İmparator Batı'da uzun süre kalması sayesinde Batı'nın siyasal gerçeklerini takdir etme yetisi kazanmıştı. Büyük Bölünme'nin* etkilerinin ve bu sorun çözülene kadar Batı'dan gerçek anlamda hiçbir yardım beklenmemesi gerektiğinin çok iyi farkındaydı. Yaklaşık kırk yıldır Katolik Kilisesi'ni parçalayan Büyük Bölünme'yi (Batı Bölünmesi) sonlandırmak amacıyla 1414'ün sonuna doğru Konstanz'da toplanan konsil onu heyecanlandırmıştı. Konstantinopolis ile Roma arasındaki öbür bölünmeyi** sona erdirme olanağını gündeme getirebilecekleri umuduyla Bizans temsilcilerinin de konsile katılmasını sağlamıştı. Konu yeni papa V. Martinus'un (1417-1431) gündeminde önemli bir yer tutmasa da, bu açılımlar sonuçta Manuel'in ölümünden sonra başka görüşmelere ve Ferrara-Floransa Konsili'nin toplanmasına yol açtı.

II. Manuel'in diplomasisi imparatorun son yıllarında Patrik II. İosephos'un (1416-1439) çalışmalarıyla tümlenmişti. Patriklik için ideal bir seçimdi. Bulgar hanedanından gelen ve anadili Slav-

---

* Katolik Kilisesi içinde 1378-1417 arasında süren bölünme – ed.n.

** 1054'ten beri süregelen Doğu/Ortodoks-Batı/Katolik Kiliseleri ayrılığı – ed.n.

ca olan II. İosephos, Balkanlar'da ve Rus topraklarında yaşayan Ortodokslara karşı sorumluluklarının bilincindeydi. O sıralarda Rusya başpatriği olan Photios'la (1408-1431) birlikte Rus Kilisesi ile Konstantinopolis arasındaki bağları güçlendirmek için çaba harcadı, Litvanya'da bağımsız bir Ortodoks Kilisesi kurabilmek için mücadele verdi. Patriğin gücü aslında Photios'un 1431'deki ölümünden sonra açığa çıkmıştı. Yunanlar ile Ruslar arasında dönüşümlü başpatriklik konusunda gizli bir anlaşma olmasına karşın, İosephos, tüm Rusya'nın başpatriği olarak yine bir Yunan atanması için ısrar edebildi. Ancak bu atama, Rusya ile Konstantinopolis arasındaki ilişkilerin kötüleşmesine yol açtı, çünkü yeni Kiev Patriği İsidoros, Ferrara-Floransa Konsili'nde önemli bir role soyundu. Ruslar sonradan kendisinin Katolikliğe geçtiğine ve Ortodoksluğa ihanet ederek Kardinaller Kutsal Kurulu'na yükseldiğine tanık oldular.[12]

Floransa'da 1439'da ilan edilen Kiliseler Birliği'nin, Bizans'ın devlet yapısını zayıflatıp zayıflatmadığı, sonradan ele alacağımız bir konudur. Bu, Manuel II. Palaiologos'un oğlu İoannes'e verdiği söylenen öğüdün tam tersidir. Tarihçi Georgios Sphrantzes, İoannes'in babasının öğüdünü kabul etmediğini ve odadan çıkıp gittiğini söyler. Yaşlı imparatorla yalnız kalan Sphrantzes'in naklettiğine göre, imparator ona içini dökerek, imparatorluğun bir imparatora değil bir idareciye ihtiyacı olduğunu, ama oğlu İoannes'in bunu anlamak istemediğini, çünkü onun imparatorluğun eski şanlı günleriyle ilgili düşlerin etkisi altında olduğunu söylemiştir.[13] VIII. İoannes'in daha sonra Birleşme Konsili'ne katılmaya karar vermesinde bunun bir ölçüde etkisi olabilir, ancak 1430'da Osmanlıların, Selanik'i ele geçirmesi de İoannes'i sıkıntıya sokmuş, Bizans'ın konumunun bağımlı olduğu güç dengesini sarsmıştı. Papalık'la yapılacak ciddi pazarlıklar Osmanlılara baskı yapmanın bir yoluydu, öyle de oldu. Bunu nankörlük sayan Osmanlı sultanı II. Murad çileden çıkmıştı: Vezirlerine, kendisiyle dost geçinmenin, Latinlerle birlik kurmaktan daha önemli olduğunu bu Bizanslılar anlamamış mı, diye sorduğu söylenir.[14] Ama bu konuda yapabileceği fazla bir şey yoktu. Kısa vadede VIII. İoannes'in stratejisi başarılı oldu, belki de fazla başarılı

oldu. Osmanlı sarayında alttan alta giden bölünmeleri derinleştirdi ve II. Murad 1444'te tahtı 12 yaşındaki oğlu II. Mehmed'e bırakmak zorunda kaldı, ama şehzade duruma hâkim olamadı. 1446'da Sadrazam Çandarlı Halil Paşa, Mehmed'i tahttan indirerek yerine yeniden II. Murad'ın geçmesini sağladı. Bu siyasal kriz, Osmanlı yönetim sistemindeki bazı temel zayıflıkları ortaya çıkartmıştı.[15] Osmanlı kaynaklarının suskunluğuna karşın, tartışma konularından birinin gördüğümüz gibi Konstantinopolis olduğu söylenebilir. II. Mehmed ve danışmanları kentin fethedilmesi konusunda ısrar ederken, II. Murad eskisi gibi uzlaşmaktan yanaydı.

Teraziye konduğunda, Osmanlı hükümdarını kızdırmak göze alınmaya değer bir risk gibi görünüyordu. Konsilin kendisi, Bizans'ın Batı'da yeniden kazandığı prestijin ifadesiydi. Yalnızca Büyük Bölünme'yi ortadan kaldırmakla kalmayıp, Katolik Kilisesi'nde reforma da yol açan konsil hareketi sayesinde, Latinlerin Bizans'a karşı tavırları da değişmişti. Katolik Kilisesi'nin konsilleri kilise içindeki en üst organ olarak öne çıkartması, Batılı kilise kuramını Bizans'ın *pentarkhia* idealine, yani beş patriğin bir araya gelerek oluşturduğu ve kiliseyi ilgilendiren konularda en yetkili organ olan ekümenik konsil uygulamasına yaklaştırıyordu. Papa IV. Eugenius (1431-1447) ile 1431'de Basel Konsili'nde toplanan konsil yandaşları arasında mücadele başlayınca, Roma ve Bizans kiliselerinin yeniden birleşmesi, Papalık için acil bir konu haline geldi. Her iki taraf da farklı yaklaşımlar içinde Bizans imparatoru ve patriğinden destek istiyordu. Kiliseler birleştikten sonra, Bizans'ın Katolik Kilisesi'nde yapılacak reforma katkı yapabileceği düşüncesi, Bizanslıların gururunu okşuyordu.[16] İmparator İoannes VIII. Palaiologos, kararsızları alt etmek için bu savı kullanıyordu. Bu sav, Birleşme Konsili'ni, Konstantinopolis patriklerinin ekümenik yetkisini sergileyebilecekleri bir zemin olarak gören Patrik II. İosephos'u ikna etmeye yetmişti. Bunun doğru olduğunu göstermek için de konsilde, Rus ve Trabzon kiliselerinin temsilcilerinin bulunmasını güvence altına aldı. Aynı zamanda Basel konsilcilerinin iddialarına karşı, saygıdeğer Papalık yönetimini desteklemesi gerektiğini anlamıştı.

Ferrara-Floransa Konsili, Bizans'ı son kez uluslararası bir sahneye çıkarttı.[17] Konstantinopolis'in birkaç yıl sonra düşeceğini bildiğimiz ve birlik karşıtı propaganda bizi yanlış yönlendirdiği için, konsili, Bizans temsilcileri açısından küçük düşürücü bir deneyim olarak sunmak âdetten olmuştur. Halbuki tam tersi doğrudur! Birçok açıdan Bizans için bir zafer söz konusuydu. Tartışmalarda Bizans'ın sözcüleri yerlerini koruyabildiler. Araf öğretisi üzerine yapılan sonuçsuz tartışmalardan sonra, konsil, iki kilise arasındaki en önemli ayrılık konusuna odaklanma kararı aldı: Katolik Kilisesi Nikaia Konsili'nde kabul edilen itikada, *filioque* (Ve Oğul'dan) ibaresini eklemişti. Bu, Kutsal Ruh'un, Baba'nın yanı sıra Oğul'dan da südur ettiği anlamına geliyordu. Bizanslılar, *filioque*'nin eklenmesinin arkasındaki mantığın Kutsal Ruh'un kaynağı konusundaki teolojiyi netleştirdiğini kabullenmekle birlikte, konsile yapılacak herhangi bir eklemenin geçerliliği konusunda kuşkuluydular. Bu durum Katolik Kilisesi'nin önemli bir itirafta bulunmasına yol açtı: Kutsal Ruh'un tek bir kaynağı vardı, çift kaynağı olduğunu düşünmek yanlıştı. Bu da Kiliseler Birliği konusunda varılacak anlaşma için yeterince güçlü bir temel oluşturuyordu. Bedeli, Bizans heyeti içinde, verilen ödünün aslında Roma ile Konstantinopolis'i birbirinden ayıran gerçek farklılıkların üstünü örtmek için tasarlanmış birtakım sözlerden ibaret olduğuna inanan Markos Eugenikos'un etrafına toplanan küçük bir grupla aralarının açılması oldu.

Bu grubun eylemleri, birleşme görüşmelerinin başarısına hep gölge düşürdü. Birleşmenin, Konstantinopolis'te resmen ilan edilmesini fethin bir gece öncesine kadar ertelemişlerdi.[18] Markos Eugenikos ve grubu işlerine geldiği için, konsili, hem Bizanslıların hem de Papalığın zorladığı biçimiyle Birleşme'nin küçük düşürülmesi olarak sunmuşlardı. Bu bir çarpıtmaydı, ama gene de büyük ölçüde inanılıyordu. Durumun böyle olması, Bizans'ın Batı'daki saygınlığını yükseltmesi beklenen Ferrara-Floransa Konsili'nin bu dolaysız önemini gölgeliyordu. İoannes VIII. Palaiologos'un o sıralarda çok sayıda portresinin yapılmasının gösterdiği gibi, başta saray mensupları olmak üzere Bizans temsilcileri İtalyan kamuoyunun

ilgi odağı olmuştu. Patrik II. İosephos, konsilin kapanmasından az önce Floransa'da öldü. Kendisine S. Maria Novella Kilisesi'nde görkemli bir mezar yapıldı. Mezar, konsilin Bizans temsilcilerine duyduğu saygının belki de en yüce ve en dokunaklı göstergesiydi. Patrik şefkat aşılamıştı. Ayrıca Ragusa'nın (Dubrovnik), kendisi de Slav hayranı olan Katolik başpiskoposuyla da çok yakındı.[19]

Bu, Bizanslıların konsil oturumları dışında karşı taraftakilerle nasıl dostça ilişkiler kurduklarının yalnızca bir örneğidir. Konsil Ferrara'da toplandıktan hemen sonra, Papalık tarafının başında bulunan Kardinal Cesarini, aralarında filozof Gemistos Plethon'un da bulunduğu Bizans temsilcilerini, felsefe üzerine konuşmak üzere yemeğe davet etmişti.[20] Konsil için bir araya gelen İtalyan hümanistler, antik Yunan felsefesi hakkında daha fazla şey öğrenmek için can atıyorlardı. Gemistos Plethon'un, Floransa'da Platon ve Aristoteles arasındaki farkları anlattığı konferanslarının başarısı, bu nedenle çoğu kez denildiğinin aksine pek de şaşırtıcı değildir.[21] Manuel Khrysoloras'ın, kırk yıl önce Floransa Studium'undaki Yunanca kürsüsünde kısa süre görev yapmasından beri, kentteki seçkinler arasında, özellikle de Khrysoloras'ın orijinal ve en seçkin öğrencilerinden biri olan Floransa şansölyesi Leonardo Bruni'nin önayak olmasıyla, klasik Yunan'a ilgi giderek artmıştı.[22] Yeni olan, İtalyan gençlerinin klasik Yunan dili ve edebiyatını alanında eğitim almak için Bizans'a gitmek istemesiydi.

Sonuçta İtalyan âlimler ve meraklılar, Bizans kültürünün bir yönünü çok daha fazla takdir etmeye başlamıştı. Bunun sonucunda da, Manuel II. Palaiologos'un Latince kâtipliğini yapan Giovanni Aurispa gibi kişilerde Yunanca elyazmalarına yönelik bir talep gelişti. Aurispa 1423'te Batı'ya dönerken, beraberinde 238 Yunanca elyazması getirmişti.[23] Bu ilgiye paralel olarak İtalyan yöneticiler ve hümanistler vitrinlerini dolduracak klasik antikalar ve sanat objeleri de istiyordu. Bu talebi, bir antikacıdan öte ilgileri olan Ancona'lı Ciriaco[24] gibi tüccarlar karşılıyordu. Klasik döneme olan tutkusu, onu her şeyin olabildiğince kaydını tutmaya yöneltmişti. O dönemde bu özelliğiyle neredeyse eşsizdi. 16. yüzyılın ortalarına kadar yerini dolduracak bir halef çıkmadı. Doğu Akdeniz'de

(Levant) gezdiği dönemlerde, 15. yüzyıl başlarında şansına, bölge oldukça sakindi. Ege çevresinde ve başka yerlerde yaptığı gezilerin kayıtlarını içeren *Commentaria*'dan fazla bir şey kalmamışsa da, o dönemde bir ülkeden diğerine geçmenin ne kadar kolay olduğunu gösterecek kadarı günümüze ulaşmıştır. Ciriaco, antik döneme olan ilgisini, bu yörelerde, Bizans ve Osmanlı dahil çeşitli saray mensuplarıyla kurduğu ilişkiler sayesinde tatmin edebilmişti. Gemistos Plethon'u Ferrara-Floransa Konsili'nden önce tanımış ve onun bir filozof olarak adının yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştu. Plethon'un ünü İtalya'da öyle yaygındı ki, 1464'te –ölümünden 12 yıl sonra– Rimini Despotu Sigismondo Malatesta, Mistra'daki mezarını açtırarak, kemiklerini Rimini'deki Tempio Malatestiano'ya nakletmiş ve mezar taşına "Kendi Devrinin Filozoflar Prensi" cümlesini yazdırmıştır.[25]

II

Bizans'ın 1402'den sonra yeniden canlanmasında diplomatik kurnazlığın bir miktar payı olmakla birlikte, özünde Konstantinopolis'in toparlanması gerçeği de bulunmaktaydı. II. Mehmed, Konstantinopolis'i büyük bir İslam kentine dönüştürmeye başladığı için, bu yeni ihtişam, kentin 1453'ten önce yarı ölü bir halde olduğu izlenimi veriyordu. 15. yüzyılın başlarında, surların içindeki geniş alanda, temelde tarım ve bostancılıkla geçinen birkaç binlik bir nüfusa sahip, çöküş sürecine girmiş bir kentin söz konusu olduğu düşüncesi yaygındır. Bu izlenim büyük ölçüde, Christoforo Buondelmonti'nin Ege Adaları'nı anlatan *Liber insularum archipelagi* adlı seyahatnamesinin ekinde, kente hâkim durumdaki birkaç eski yapı ile Ayasofya'yı gösteren ünlü Konstantinopolis haritasından kaynaklanmaktadır.[26] Gelişigüzel sağa sola evler serpiştirilmiştir, ama bu fazla bir şey ifade etmez, çünkü Haliç'in öbür yakasında, Konstantinopolis'in karşısında yer alan ve yoğun bina dokusuyla ünlenen Pera da tıpkı sur içi gibi gösterilmiştir. 15. yüzyılın başlarında, kente gelen seyyahlarda derin izler bırakan ve kente çökkün, ama saygın bir hava kazandıran unsurların çoğunun İustinianos

dönemine ve öncesine ait eski anıtlar olmasına karşın, Konstantinopolis bir hayalet kent olmaktan çok uzaktı.

Konstantinopolis, 1204 öncesinin şanlı dönemiyle karşılaştırıldığında son evresinde epey küçülmüştü; IV. Haçlı Seferi'nin resmi kroniğini tutan Villehardouin, o tarihlerde kent nüfusunun yaklaşık 400.000 olduğunu söyler. Elimizde, kentin fetih arifesindeki nüfusunu hesaplayabilmemize yardımcı olacak tek bir kesin sayı vardır. Bizanslı tarihçi Sphrantzes, kuşatmanın başladığı Nisan 1453'te Konstantinopolis'te 4.773 Bizanslı'nın savunmada olduğunu belirtir.[27] Bu sayıdan hareketle, o tarihte kentte yaşayan yerli nüfusun 40.000-50.000 dolayında olduğu tahmin edilebilir. Ancak bu sayı, İosephos Bryennios'un, 1415 civarında yaptığı bir konuşmada kent nüfusuyla ilgili verdiği tahmini sayıdan –70.000'in üzerinde– epeyce düşüktür.[28] Her halükârda, kentteki çok sayıda yabancının da hesaba katılması gerekir. Bunların bir bölümü kentte sürekli yaşıyordu, ama çoğu, Konstantinopolis'in sunduğu olanaklardan yararlanmak üzere kentte bulunan denizciler ve maceraperestler gibi gelip geçici nüfustu. Latinlerin eski Bizans İmparatorluğu topraklarına verdikleri adla, Romania'nın hâlâ en büyük kentiydi. Venedik, Floransa, Cenova, Milano ve Napoli kadar büyük olmasa da, dönemin diğer belli başlı İtalyan kentleriyle karşılaştırılabilirdi. Demek ki kent, Bayezid'in askerleri tarafından abluka altına alındığı 14. yüzyılın son yıllarıyla karşılaştırıldığında, demografik açıdan epeyce toparlanmıştı. O dönemden kalan ve patrikhane kayıtlarında korunan eşsiz bir belge vardır. Bu belgede, Ağustos 1399 ile Nisan 1400 arasındaki dokuz aylık sürede Konstantinopolis'te evlenenlerin listesi yer alır. Listede yalnızca 40 evlilik kaydı görülür,[29] bu bir yandan Osmanlı ablukası sırasındaki olağanüstü durumu yansıtırken, diğer yandan dağılmakta olan bir topluma işaret eder. Ancak Türklerin kenti fethetme tehlikesi ortadan kalkınca, Konstantinopolis bir ölçüde toparlanmış gibi görünmektedir. Veba salgınlarıyla kesintiye uğrasa da, o sıralarda Venedik ile Cenova arasındaki göreli barış da bunu desteklemiştir. 14. yüzyıla damgasını vuran ve tarihte Chioggia Savaşları olarak anılan yıpratıcı ticaret savaşları, 1381 Torino Anlaşması'yla az çok

sona ermişti.[30] 15. yüzyılın başındaki göreli barış dönemi Konstantinopolis'e yaradı. Uzun mesafeli ticaret büyük ölçüde Venediklilerin ve Cenevizlerin elinde kaldığı takdirde, Bizanslılar aracı ve satıcı olarak değerli bir rol üstleniyordu; Ege kıyılarında, Marmara Denizi ve Karadeniz'de yapılan kısa mesafe yol taşımacılığını ise Bizans gemileri ve kaptanları sürdürüyor, kendilerine olduğu kadar, İtalyanlara ve Türklere de çalışmaktan memnun oluyorlardı. Eğer Yunanlar, çeşitli yeteneklerini sergileyen işler yapmasalardı, bölge ekonomisinin bu kadar verimli işlemesinin mümkün olmayacağına inanmak için geçerli nedenler vardır.[31] Yunanlar ticaret sisteminin düzen içinde yürümesini sağlamış, Bizans hükümdarları ve diplomatları da siyasal alanda, yalnızca Bizans'ın devamını sağlamayan, aynı zamanda itibarını da artıran güç dengesini, bir ölçüye kadar korumayı başarmışlardı.

Burada tanık olduğumuz, Bizans'ın, ona yeni bir güç kazandıran, ama aynı zamanda daha savunmasız bırakan bir kent devletine geçiş sürecinin son aşamasıydı.[32] Mora ve Limni[33] gibi tek tük adalar dışında, kayda değer tüm tarımsal alanları kaybetmişti. Yunanca konuşanların çoğu artık Latin ya da Türk farklı güçlere tabi olmuştu. Bizans, bütün zenginliğini neredeyse sadece ticaret ve iş alanlarında edinmişti ve bu yüzden, hâkim ticaret güçleri olan Venedikliler ile Cenevizlere borçluydu. Bizans hükümeti, ticaretin gereklerine iki nedenden ötürü her zaman olduğundan daha duyarlı yaklaşıyordu: Öncelikli olarak mal mülk kaybeden Bizans soylularının büyük bölümü kayıplarını karşılayabilmek için ticarete atılmışlardı, ikinci olarak da başarılı işadamları çoğu kez soyluluk unvanları alıyor ve bunu kendinden sonrakilere devrediyorlardı. Buna en iyi örnek Notaras ailesiydi. Ailenin servetini, 1340'larda Monemvasia'dan Konstantinopolis'e taşınan Georgios Notaras yapmıştı. Oğlu Nikholas daha da kurnazdı, hem Cenova hem de Venedik vatandaşı olmuştu; oğullarını da bu iki devlete vatandaş yaptı. 1423'te öldüğünde bıraktığı büyük bir servet, onu en önemli Venedikli ve Cenovalı ailelerle eşit konuma getirmişti. Oğlu Loukas Notaras, Bizans'ın son günlerinde sarayın en güçlü kişilerinden biri olmuştu. Ticaret yapmadı, ama aile servetine öyle iyi baktı ki,

Konstantinopolis'in fethinden sonra, ailenin hayatta kalan üyeleri İtalya'da rahat bir sürgün hayatı sürebildi.[34]

Notaras gibi ailelerin rolü, Cenova, Venedik, Pisa ve Floransa'nın geleceğini belirleyen soylu ailelerden hiç farklı değildi. Arada sırada gemi sahipleri, hatta kaptanları olarak ortaya çıktılar, ama temelde sermayedar ve perakendeciydiler. Bizans iş hayatının en canlı resmi, Konstantinopolis'e yerleşen Venedikli tüccar Giacomo Badoer'in hesap defterlerindedir.[35] Defterler 1436-1440 arasını kapsar. Badoer'in müşterilerinin neredeyse üçte biri Bizanslı'ydı. Bunların yarısından biraz daha azı, Badoer'in İtalyanca *ser* unvanıyla eşit tuttuğu *kyr* unvanı taşımaktaydı. Bu unvan, seçkinlik statüsüne ulaşmanın en çabuk ve etkin yoluydu. Söz konusu kişilerin bankacılığı ve simsarlığı denetledikleri, kumaş ve baharat ticaretiyle uğraştıkları hemen anlaşılmaktadır. Bunların bir bölümü *bazarioti*[36] (pazarcı) olarak anılıyordu. Konstantinopolis'te çeşitli çarşılar vardı, ama bu *bazarioti*'ler, Badoer'in hesap defterlerinden anlaşıldığı üzere Haliç çevresindeki daha hareketli çarşı-pazarlarda değil, "Eski Forum" olarak da bilinen Constantinus Forumu'nda iş yapıyorlardı. Badoer, yalnızca Konstantinopolisli Yunanlarla değil, Girit'teki Kandiye, Osmanlı başkentleri Edirne ve Bursa,[37] Makedonya'da Seres ve Karadeniz boyunca Samsun, Trabzon ve Agathopolis (Ahtopol) gibi çok çeşitli yerlerdeki Yunanlarla iş yapıyordu. Bu iki şeyi ima ediyordu: Yunanlar günlük ticaretin can damarlarıydı ve siyasal açıdan bölünmüş olan Doğu Akdeniz bölgesini bir arada tutuyorlardı. İkincisiyse aşikârdı – Latin ya da Türk hangi yönetim altında yaşarlarsa yaşasınlar Konstantinopolis, Yunanlar için bir deniz feneri gibiydi.

Badoer'in hesap defterleri Konstantinopolis toplumunun son evresindeki iş ilişkilerinin iç yüzü hakkında ancak sınırlı bilgiler sunar. Onun ele aldığı Bizanslıların çoğu perakendecilik yapıyorlardı. Müşterilerinin üçte birinden az bölümünü oluşturuyorlardı, ama yatırdıkları sermaye orantısal olarak çok daha azdı. Badoer, büyük ölçüde, kentin önde gelen ailelerinin ya da çarşı-pazarın taleplerini karşılamak üzere Batı'dan tüketim malları ithal ederken, gereksinim duyulan hammaddeleri de Batı'ya ihraç ediyordu. Ka-

radeniz'den ve Doğu Akdeniz'den ya da karayoluyla Trakya ve Anadolu'dan gelen mallar Konstantinopolis'te toplanıyordu. İthalat-ihracat çok büyük ölçüde, Badoer gibi İtalyan tüccarların elindeydi. Yunanlar destekleyici roldeydiler, ya Karadeniz ve Marmara Denizi'ndeki limanlardan, bazen de daha uzaklardan –örneğin Girit'ten– gelecek malların naklini organize ediyor ya da kentte perakendecilik yapıyorlardı. Badoer'in Yunan müşterileri yüksek oranda Bizans'ın seçkin ailelerinden gelmekteydi, ama ancak iki-üçü en üst düzey soylulardandı. Bunlardan biri *chapetanio* Asanes'ti.[38] Paulos Asanes olduğu tahmin edilen bu kişi, İmparator İoannes VIII. Palaiologos'un 1438-1440 arasında Batı'da bulunduğu dönemde Konstantinopolis valisiydi (*kefale*). Bir başkası da *mesazon* ya da başnazır unvanı verilen Loukas Notaras'tı.[39] Son olarak da, Karadeniz'de ellerinde kalan birkaç yerden biri olan Agathopolis'in valisi Konstantinos Palaiologos vardı.[40] Palaiologos'un ortağı, *kommerkiarios* ya da gümrük vergisi görevlisi unvanına sahip Demetrios Notaras'tı.[41] Bu kişiler resmi görevleri çerçevesinde Badoer'e büyük partiler halinde, ticareti hâlâ büyük ölçüde devlet denetimi altında olan tahıl sağlıyorlardı. Demetrios Notaras'ın gümrükteki görevini, Loukas Notaras ile olan aile bağları sayesinde aldığı hemen hemen kesin gibidir. Loukas Notaras'ın belki ticaretle doğrudan ilgisi yoktu, ama gümrükte çıkarı vardı.[42] Badoer'in müşterilerinin çoğunun, Konstantinopolis'in önde gelen aileleriyle bir şekilde bağları varmış gibi görünmektedir. Bir olasılıkla sonraki kuşaklardan geliyorlardı ve hepsi kendi yollarını seçmişlerdi. Perakendecilik ve bankerlik yeğlenen seçeneklerdi. En başarılı olanlar Konstantinopolis *arkhon*'ları arasında sayılmaktaydı. Bu sıralama içinde onların altında her türlü ticaret, meslekten insan ile kayıkçı ve katırcıların da bulunduğu birçok kişi Badoer'le iş yapıyor ve kent ticaretinde hayati rol oynuyorlardı.

O dönemde yaşayanlar, Konstantinopolis toplumuyla ilgili tatmin edici bir sınıflandırma yapabilmeyi neredeyse imkânsız bulmuşlardır. 1401'de bir patrik konuşmasında Konstantinopolis halkını *arkhon*'lar, ruhban sınıfı, papaz-keşişler, keşişler ve bütün Hıristiyan cemaat olarak sınıflandırmıştı.[43] Bir başka deyişle, nüfu-

sun geniş kesimini farklılaşmamış bir kitle olarak değerlendirmişti. Bu, Bizans toplumunu güçlüler ve yoksullar[44] olarak ikiye ayırma geleneğine uygun olmakla birlikte bir fark vardı: Bu defa keşişler ve rahipler ayrı unsurlar olarak kabul ediliyorladı – aslında bu da her zaman için geçerli olan bir doğruydu. Güçlüler için *arkhon* terimi kullanılmıştı, ama zaten bu sözcük de gücü ellerinde tutanlar anlamına geliyordu. Ne var ki farklı *arkhon* türleri mevcuttu.[45] En tepede senatör (*synkletikoi*) *arkhon*'lar bulunmaktaydı, bunlar Konstantinopolis'in önde gelen ailelerinin başındakilerle birlikte devletin en önemli makamlarını ellerinde tutan küçük bir gruptu. Sarayla yakın ilişkileri vardı, ama senato üyesi olmaları onlara bir hareket serbestliği kazandırmış gibiydi. Güçlerinin dışavurumu sahip oldukları malikânelerdi. Vaiz İosephos Bryennios, kent surları ihmal edilirken,[46] bu malikânelere büyük ilgi gösterilmesini ve savurganca para harcanmasını eleştiriyordu. Theodoros Palaiologos Kantakouzenos'un 15. yüzyılın başlarında yaptırdığı konut hayranlıkla betimlenirken, ne kadar lüks olduğundan ve Konstantinopolis'in tepelerinden birinin üstünde olması açısından çevresindeki manzaraya hâkimiyetinden söz edilir. Görkem açısından Venedikli soyluların (*patriciate*) saraylarıyla yarışabileceği söylenmiştir. Bugün Mermer Kule olarak anılan eski bir saray kalıntısı bu soylu malikânelerinin boyutlarıyla ilgili bir fikir vermeye yeter. Mermer Kule, kentin Marmara'ya bakan bölümünde kara surları ile deniz surlarının birleştiği noktada yer alır.[47] Mermer Kule, Theodosios surlarının öbür ucunda, Blakhernai surlarıyla birleştiği noktada, gene kent surlarına bitişik inşa edilen ve günümüze daha iyi korunarak gelmiş olan Tekfur Sarayı'nı anımsatır. Tekfur Sarayı'nın 15. yüzyıla gelindiğinde, temel imparatorluk ikâmetgâhı olarak hemen yakınındaki Blakhernai Sarayı'nın yerini aldığını gösteren yeterince kanıt vardır.[48] Kentin surlar boyunca uzanan bölümünün çok belirgin avantajları olduğundan, imparator ve diğer soylulara cazip geliyordu. Nüfus seyrekti, çevrede bahçeler, bostanlar ve kırlar uzanıyordu. 15. yüzyılın başlarında Kastilyalı bir seyyahın anlattıklarına göre, "bahçeler ve sular ve bağlar" ortasına kurulmuş, büyük kasabaları andıran varlıklı manastırlar da bu alana yerleşmişti.[49]

Mantığa aykırı olsa da surlar, kentin karmaşasından uzak güvenli bir ortam sunuyordu. Soylular da konutları için bu bölgeyi yeğliyorlardı. Bizans aristokrasisine her zaman çekici gelen "kent içinde kır" (*rus in urbe*) hayalinden hoşlanıyorlardı.[50]

Bizans aristokrasisinin üst basamaklarını içeren senatör *arkhon*'lardan ayrı olarak, politik *arkhon*'lar denilen bir grup daha vardı; bu deyim onların yurttaşların (*politai/politeia*) arasından geldiğini gösteriyordu. Bunlar en başarılı bankerler ve tüccarlardı, ama hepsi mutlaka saray mensubu değildi. Ancak nasıl *arkhon* oldukları hiçbir zaman tam açıklığa kavuşmamıştır, yetkilerini aldıkları herhangi bir kurumsal zemin olup olmadığı da bilinmemektedir. Örneğin acaba Konstantinopolis mahallelerinden sorumlu olan *demarkhos*'lar da siyasal *arkhon*'lar arasına dahil edilmişler miydi? Siyasal *arkhon*'ların varlığı, en azından, Konstantinopolis'te imparatorluk sarayı ve patrikhaneye bağlı olmayan bir başka güç odağı daha olduğunu gösterir.

Ruhban sınıfının da, çeşitli biçimleriyle, Konstantinopolis toplumu içinde bir başka ayrı grup olarak ortaya çıktığı anlaşılır. Başlarında kilise *arkhon*'ları bulunmaktaydı. Bunlar, Ayasofya'da görevli rahiplerin yanı sıra, Blakhernai gibi önemli başkent kiliselerinin rahipleri ile Studios ve Pantokrator gibi daha büyük manastırların yöneticileriydi (*hegoumenoi*). Kilise *arkhon*'ları da seçkinlerdendi ve yalnızca aldıkları yüklü aylıklar bile onları diğer rahiplerden ve keşişlerden ayırmaya yeterdi. Son zamanlarda ortaya atılan bir sava göre Bizans toplumunun üst kesimleri içinde, imparatorun çevresindeki laik* *arkhon*'lar ile kilise *arkhon*'ları arasında net bir siyasal ayrım vardı. Laik *arkhon*'lar, Batı'yla yakınlaşmak istiyor ve genelde Kiliseler Birliği'ni destekliyor, kilise *arkhon*'ları ise hem imparatorun kilisenin işlerine karışmasına hem de Kiliseler Birliği'ne karşıydı.[51] Kilise *arkhon*'larının çoğu, bu çizgide oldukları içindir ki, Ferrara-Floransa Konsili'nin hemen sonrasında Kiliseler Birliği'ne bağlanma kararını çok canlı bir biçimde kınamışlardı. Bu tavır, birleşme karşıtı bir düşünce forumu olarak başlayan, ama kısa sürede Kilise içinde Kilise gö-

* Ruhban ve kilise dışı görevliler anlamında – ed.n.

rünümünü alan bir *Synaxis*'in [kilise adamları meclisi] kurulmasıyla birlikte daha da keskinleşmişti.[52] Bu meclis Konstantinopolis toplumu içinde çok etkili olmuş, nüfuz kazanmıştı.[53] Bu durum ruhban sınıfının Konstantinopolis'teki ağırlığının kanıtıydı. Batılı seyyahlar, kent sokaklarında gördükleri din adamlarının çokluğundan şaşkınlıkla söz ederler. Dini tarikatların Batı toplumlarındaki yeri düşünülürse, Konstantinopolis'teki din adamlarının çokluğunun oradakinden bile daha dikkat çekici olduğu anlaşılmaktadır. Ruhban sınıfına dahil olanların, Konstantinopolis toplumu içinde derin kökleri vardı ve kentin canlılığına büyük katkıda bulunuyorlardı. Patrikhane mahkemesi tarafından huzuru korumak adına göz hapsine alınan rahiplerin sayısından yola çıkılacak olursa, onların aynı zamanda başkent nüfusunun söz geçirilemeyen bir kesimini oluşturdukları anlaşılmaktadır. Sık sık, herhangi bir ortaçağ kentinde olduğu gibi Konstantinopolis yaşamının da özelliklerinden olan meyhanelerde görülürlerdi. Yaşamlarını sürdürebilmek için çeşitli işlerde çalışırlardı, bu da kilise yöneticileri için bir huzursuzluk kaynağıydı. Patrikhane mahkemesi, *arkhon*'lar için getir-götür işi yapan bir rahibi, makamını küçük düşürdüğü için rahiplikten atmakla tehdit etmişti. Bir papaz-keşiş, şarap işinde çalışmak ya da forumda kitap satmak için hücresinden bir daha ayrılmayacağına dair mahkemeye söz vermişti.[54]

Konstantinopolis toplumunu *arkhon*'lar ve din adamları diye ayırmak, *demos* olarak anılan sıradan vatandaşların oluşturduğu geniş bir kesimi dışarıda bırakmak anlamına gelir. Ancak bu kesimi sınıflandırmayı reddetme yaklaşımına da karşı çıkmak biraz zordur, çünkü hiçbir belirgin kurumsal ya da hukuksal ayrım mevcut değildir. İtalyan kentlerindeki gibi toplumu kaynaştıran bir lonca sistemi de artık yoktu. Var olan benzer düzenlemeler, kenti değişik mahallelere bölme biçimindeydi, her birinin kendi *demarkhos*'u, yasal işlere bakan memurları ve kendi yaşam biçimleri vardı.[55] Kentin Constantinus Forumu'ndan Haliç'e uzanan ticaret merkezinin dışında kalan bu mahalleler, daha çok köye benziyor, halk büyük ölçüde tarımla geçiniyordu. Konstantinopolis'in son döneminde, üzüm bağları ve benzeri ekim alan-

ları önemli mülklerdi. Aziz Yuhanna Kilisesi'ne* kira ödeyenlerin oturduğu Hipodrom yakınlarında bir konut alanına ne olduğunu öğrenince, bunun kısmen, 14. yüzyıl ortalarındaki nüfus azalmasının yarattığı bir durum olduğunu anlıyoruz. 14. yüzyılın sonuna gelindiğinde burada oturanların başka yerlere taşınmasıyla kilise yoksullaşmış, politik *arkhon*'lardan biri kiliseyi onartmayı kabul etmiş, ama kiliseye gelir sağlamak amacıyla kalan bir-iki evi de satın alarak, bölgeyi tarım alanına dönüştürmüştü.[56] Bunun tam tersine, Konstantinopolis'in ticaret merkezi, çeşitli işlerin ve etkinliklerin sürdüğü canlı bir yer olarak kalmıştır. Bu hareket iki önemli çarşı çevresinde yoğunlaşmaktaydı. Bunlardan biri Constantinus Forumu'ndaydı ve orada genellikle takas işlemlerinin yapıldığı düşünülmektedir; diğer çarşı Haliç kıyısındaydı ve daha çok gıda maddesi tezgâhlarından oluşuyordu. Çok çeşitli atölyeler vardı, ama Nicolas Oikonomides'in gözlemine göre bunlar temelde yerel müşteriye hizmet veriyordu.[57] Artık ne cam ne de yünlü ya da ipekli kumaş üretiliyordu. Bunlar esas olarak İtalya'dan ithal ediliyordu. Buna karşılık Konstantinopolis'te, denizcilik malzemeleri satan dükkânlar çok revaçtaydı, bunlar fıçı, halat imalatçılarına ve benzerlerine epey sipariş veriyorlardı. Hatta barut üreten bir atölye bile vardı.[58]

Mahallelerdeki yaşamın, iktidardakilerle pek ilgisi yoktu. Her şey kilisenin ve meyhanelerin çevresinde dönüyordu. Toplumsal farklar göze çarpmıyordu. Bunun kısmen karmaşık aile yapısıyla bir ilgisi vardı; geniş aileler içinde varsıllık ve mevki farklılıkları belirgindi. Konstantinopolisli ailelerin çoğunluğu değilse bile birçoğu önemli miktarda mülkü elden çıkartmıştı ama, en yoksul aile bireylerinin bile, satılan bir evde ya da atölyede hissesi bulunmaktaydı. Ancak İosephos Bryennios'tan edindiğimiz bilgilere göre, yoksullar kent nüfusunun en belirgin unsuru olmaya devam ediyordu. Kendisi, Konstantinopolis surlarının bakımının, yoksullara yardımla eşdeğer bir hayırseverlik olduğunda ısrar ediyordu, ama bir farkla:

* Lausos Sarayı'nın içinde bulunan, günümüzde var olmayan kilise – ed.n.

> Kent surlarını onarmak, iki ya da üç aça; altı ya da yedi susuza; yirmi ya da otuz yersiz-yurtsuza; altmış ya da yetmiş dilenciye; iki yüz ya da üç yüz hastaya ve altı yüz ya da yedi yüz mahkûma yardımdı, ama yoksulluğu hiç tatmamış on binlerce insana şimdi ve gelecekte sağlayacağı menfaatin yanında bu hiçbir şeydir...[59]

Bu alıntı farklı yoksul gruplarının nasıl algılandığına ışık tutmakla kalmayıp, Konstantinopolis'in çöküş döneminde yoksulluğun ciddi bir sorun olmadığını ortaya koymasıyla dikkat çeker. Aşırı yoksulluk belirtileri, eğer vardıysa bile, az sayıdaydı. Christoforo Buondelmonti, oburluğu, Konstantinopolis sakinlerinin yakasını bırakmayan bir günah olarak ayrıca belirtmişti.[60]

İlk bakışta, Konstantinopolis ekonomisinin, 50.000 dolayında bir nüfusu geçindirebilmesi –bu sayının içinde çok sayıda seçkinin de bulunduğunu akıldan çıkartmadan– şaşırtıcı gelebilir. Sur içinde yapılan tarım önemliydi, ama bütün nüfusu doyurmak için yeterli değildi, üreticilerin sayısıysa çok azdı. Konstantinopolis her zamanki gibi üretici değil, tüketiciydi. Badoer'in hesap defterlerinden anlaşıldığı üzere ithalatı ihracatından fazlaydı. Aradaki fark büyük ölçüde, Konstantinopolis çarşılarındaki ticaretten elde edilen gelirlerle kapatılıyordu. Halk arasında daha girişimci olanlar, mali ve başka ticari hizmetler sağlayarak bu durumdan yararlanıyorlardı. Buna ek olarak Konstantinopolis'in biriktirdiği zenginliklerin bir kısmı hâlâ duruyordu, buna güvenebilirlerdi. Darda kaldıklarında değerli yapı malzemelerini satabilirlerdi, ama daha da kötüsü etrafta ikonaları çalıp gümüş kaplamalarını eriten çeteler de vardı.[61] Bu hassas bir dengeydi, ama Konstantinopolis kendini döndürebildi, hatta bir miktar refaha bile kavuştu, bu da halkı belli bir istikrar düzeyinde tutabilmek için yeterliydi. Konstantinopolis son günlerinde can çekişir durumda değildi. Kilise ve manastırların onarıldığına ya da yeniden inşa edildiğine ilişkin bol kanıt vardır. Varsıllar da hâlâ saraylar yapıyordu, ancak, Ayasofya'nın 1346 depreminde çöken ana kubbesinin bir kısmı ile yarım kubbelerde 14. yüzyıl ortalarında yapılan büyük çaplı onarım işleriyle kıyaslanacak inşaat etkinliklerine girişmiyorlardı.

1434'te Blakhernai Kilisesi yandı. Kentin en önemli kiliselerinden biriydi ve içinde en değerli Theotokos [Meryem Ana] röliklerinden bazıları bulunmaktaydı, ancak zarar o kadar büyüktü ki onarılması düşünülmedi bile. Olaydan çok sarsılan tarih yazarı Georgios Sphrantzes, geleceğin kardinali İsidoros'tan hemen yas ilan etmesini istedi.[62] Bu Konstantinopolis'in havasına kötü bir şey olacakmış duygusu kattı. Ayrıca bu olay, dönemin önde gelen hocası İoannes Argyropoulos'un öğrencilerinin Konstantinopolis'in fethinden hemen önce antikçağın en büyük tıp uzmanlarından Galenos'un en ender bulunan çalışmasının kopyasını neden çıkarmak istediklerini dolaylı yoldan olsa da açıklamaya yardımcı olabilir. Çalışmanın başlığı (*Peri alypias*: "Sıkıntıdan Kaçınmak"), amacın salt tıbbi değil psikolojik olduğunu akla getirmektedir. Bu risale, MS 192'de Roma'nın büyük bölümünü yok eden büyük yangın dolayısıyla yazılmıştı. Galenos, büyük kişisel kayıplara karşın umutsuz olmadığını söyleyerek insanları bu felaket karşısında teselli etmeye çalışmıştı.[63] Konstantinopolis'in fethinin hemen öncesinde kent halkının duygularına daha uygun bir metin bulunamazdı! Bu eserin önerdiği gibi, işler ne kadar kötü giderse gitsin, sonuçta Konstantinopolis halkı soğukkanlılığını kaybedip içten parçalanmadı. 14. yüzyılın başında da karşılaştığı tehlikeli krizi atlatmıştı. Osmanlıların 1402'de Ankara Savaşı'nda yenilmelerinin ardından eski dengelerini yeniden bulmuşlardı. 1422'de de bir Osmanlı kuşatması yaşamışlardı. Sürdürdükleri direnç onlara büyük güç veriyordu. Ritüellerini ve şenliklerini, sıkı sıkıya sarıldıkları toplumsal bağlarını korumuşlardı. Kiliseler Birleşmesi'nden yana olanlar ile karşıt olanlar arasındaki bölünme gibi bütün bölünmelerin üstesinden gelmek, Konstantinopolisli olma bilincinin bir parçasıydı.

III

Bizans'ın 1402-1453 arasındaki son evresinin bu kadar büyüleyici olması, kısmen, kendini yeni baştan, bu kez kent devleti olarak yaratmak zorunda kalmasından kaynaklanır. Ama bunu yapar-

ken uygarlığının temel niteliklerini de bozmadan koruyabilmiştir. Özünde imparatorluk ideolojisi yatıyordu ve bunun en çarpıcı dışavurumu, yabancıların da hayli etkilendiği Bizans saray törenleriydi. Bizans ekümenik haklarını, büyük ölçüde, patrikhanenin, tüm Ortodoks dünyasına uzanan etkinlikleri aracılığıyla koruyordu. Her zamankinden daha fazla hayranlık uyandıran kültürel geleneklerini de koruyorlardı. Modern dönemin ortak görüşü, Maksimos Planudes, Theodoros Magistros ve öğrencilerinden Demetrios Triklinios gibilerin yarattığı erken Palaiologos Rönesansı'nın, Bizans'ın bilim alanındaki en yüksek dönemi olduğudur; ama kentin fethinden önceki yarım yüzyıl boyunca İtalya'da o sırada yeni gelişen klasik antikçağ ilgisi sayesinde, Bizans bilim alanında hiç olmadığı kadar ün kazanmıştı.[64] 15. yüzyıl başlarında, Bizans'ın, Plethon dışında övünebileceği, birinci sınıf bir âlimi olmasa da, ileride göreceğimiz üzere, İoannes Khortasmenos gibi bazı fevkalade hocalar yok değildi. Bizans tarihinde çeşitli zamanlarda görüldüğü gibi, kriz dönemlerinde hep eğitime talep artmıştı. Bizans'ta eğitim her zaman en değerli şey sayıldığından bu çok da şaşırtıcı değildir. 1402'den sonra ortaya yeni bir etmen daha çıkmıştı. İyi bir klasik Yunanca bilgisine sahip biri için İtalya'da, eskisinden çok daha fazla olanak bulunduğu yavaş yavaş anlaşılmaya başlamıştı. Bu durum, Ferrara-Floransa Konsili tarafından da teyit edilip pekiştirilmişti. Bunun sonucu, 14. yüzyıl ortalarından beri –klasik eğitimin içerdiği sekülerizme derin bir kuşkuyla bakan– mistisizmin zaferiyle Bizans seçkin kültürü içinde ikinci plana itilen hümanist unsurlar canlanmaya başlamıştı.

Bizans hümanizmi apaçık ve bazılarına göre geçerli nedenlerden ötürü modern beğeniye hiçbir zaman cazip gelmemişti. Aynı şey İtalyan hümanizmi için söylenemediğinden ironik bir durum söz konusuydu, çünkü İtalyan hümanistleri de çoğu kez eğitimlerini Konstantinopolis'te tamamlamaya can atıyordu. Manuel II. Palaiologos'un desteğiyle 1402'den sonra Konstantinopolis'te öğrenim ve eğitimi yeniden canlandırmada rol oynayan Bizanslı meslektaşlarından çok şey öğrenmişlerdi. İmparator da kendine göre bilim insanıydı ve Bizans edebiyatının birçok geleneksel

türünü yorumlayabiliyordu. Bazı açılardan, filozof kral idealine ulaşmaya çalışıyordu. Saray hatibi kendisiydi ve önemli etkinlikler için konuşmalarını kendi kaleme alıyordu, kardeşi Theodoros için de bir cenaze konuşması yazmıştı.[65] Gerektiğinde ilahiyatçı da olabiliyordu. 1391'de bir Osmanlı âlimiyle Hıristiyanlık ve İslam'ın erdemlerinin karşılaştırılması üzerine yaptığı tartışmayı bir diyalog biçiminde yazmıştı. Paris'teyken, Kutsal Ruh'un Baba'dan kaynaklandığı yönündeki Bizans bakış açısını, St. Denis Manastırı'ndaki bir keşişe karşı savunmuştu. Paris'te kaldığı sürede Louvre Müzesi'ndeki bir duvar halısının da edebi bir tasvirini (*ekphrasis*) yapmıştı.[66] Manuel, ahlak kurallarıyla ilgili sorunlara da ilgi duyuyordu. Evlilik konusundaki kaygılarını, annesiyle, Platon diyalogları biçiminde kaleme almıştı. Sırp prensesi Helena Drageses'le henüz yaptığı evliliğin, bütün dikkatini güncel siyasal sorunlar üzerine toplaması gerektiği bir zamanda ona yeni sorumluluklar yüklediğini savunuyordu. Ama, annesinin onu, evlilik konusundaki geleneksel düşünceleriyle ikna etmesine izin vermişti: Bir imparatorun, hem can yoldaşı olacak hem de ruhsal arkadaşlık ve rehberlik yapacak bir eşe ihtiyacı vardı. Hanedan çıkarları da söz konusuydu, ama belki de göz önüne alması gereken en önemli şey, imparatorun halkı için bir simge olmasıydı. Eğer evliliği o göz ardı ederse, halk da umursamazdı.[67] Manuel'in en tanınmış çalışmaları, 68'i günümüze ulaşan *Mektuplar*'ıdır.[68] Bunlar, Bizans mektup yazıcılığı (*epistolography*) alanında verilmiş son önemli eserdir ve bu türün içerdiği bütün sinir edici nitelikleri ortaya döker: Eğitimli Bizanslılar için mektuplar bir üslup alıştırması olduğu kadar bir iletişim aracıydı da. Manuel'in mektupları son derece ağdalı bir Yunancayla yazılmıştı ve saraylılar ile âlimlerden oluşan seçkin bir kitleye hitap ediyordu. Bu tür edebiyat çevreleri ya da *theatron*'lar (veya *kyklos*) Bizans entelektüel yaşamının en kalıcı unsurlarıydı, ama öncüleri ender olarak bir imparator olurdu.

II. Manuel, Bizans entelektüel yaşamını 1402'den sonra canlandırmaya çalışırken kurduğu *theatron*'dan yararlanmaya çalıştı. Aralarında dönemin önde gelen âlimleri vardı. İoannes Khortasmenos (ö. 1431) bunlardan biriydi.[69] Khortasmenos, önce patrik-

hane *notarios*'u,* sonradan da Selymbria[70] piskoposu olmuştu. Öğrencilerinin kalitesinden de anlaşıldığı üzere, dönemin en kayda değer hocasıydı. Floransa'ya gitmiş önde gelen Bizans temsilcilerinden en az üçü, Markos Eugenikos, Bessarion ve Georgios Skholarios onun öğrencileriydi. Klasiklere karşı duyduğu heyecan, hocası olduğu genç bir soyluya da bulaşmıştı.[71] Bu soylu, Mora'daki Kalavryta'da bulunan sığınağına bir kütüphane yaptıran Georgios Kantakouzenos'tu. Sahip olduğu klasik eserler o kadar ünlüydü ki, 1436'da Ancona'lı Ciriaco, yolunu değiştirip dağları aşarak gelip bunları görmüştü. Gördüğü bir Herodotos kopyası, bu zorlu yolculuğa fazlasıyla değmişti.[72] 1402'den sonra entelektüel yaşamın merkezinde Khortasmenos vardı. Çalışmaları, Bizans'ın edebi ve ilmi mirasının kurtulmasını sağlamıştı. İyi bir elyazması koleksiyoncusu ve müstensihiydi (elyazması kopya eden). Seçtiği elyazmaları kafasındaki modeli yansıtıyordu. Maksimos Planudes ve Theodoros Metohites gibi âlimlerin çalışmaları aracılığıyla, kararlılıkla erken Palaiologos Rönesansı'nın başarılarını korumaya çalışmıştı. Khortasmenos'un sahip olduğu en değerli şeylerden biri de, Plutarkhos'un *Moralia*'sının Planudes kopyasıydı. Metohites'in –kendisinin de özel ilgi duyduğu– astronomi çalışmalarını koruyabilmek için büyük zorluklara göğüs germişti. Khortasmenos elyazması koleksiyonu yapmaya herhalde 14. yüzyıl sonundaki Türk ablukası sırasında, Tanrı tarafından gelecek bir mucizeden başka çıkış yolu görülmediği bir zamanda başlamıştı. Son şanstı bu. O da en iyi bildiği şeyi yaparak Bizans'ın Hellenistik mirasını sonraki kuşaklara bırakabilmek için mücadele verdi. Ayrıca Ferrara-Floransa Konsili'ndeki Bizans temsilcilerinin yüksek entelektüel düzeyinin arkasında da onun katkıları vardı.

Khortasmenos, Bizans'ın yenilenme sürecinde klasik geçmişinin anahtar rol oynadığını düşünen Gemistos Plethon tarzında bir Hellenist değildi. O, entelektüel etkinliklerini harekete geçiren şeyin Ortodoksluk olduğuna inanan bir gelenekçiydi. Bizans'ın 1402'den sonraki canlanma sürecini tehlikeye düşüren en büyük

---

* Kâtibi – ed.n.

tehlikenin günah olduğunu düşünüyordu. Kiliseler Birliği tartışmalarına karşıydı. Latinlerle uzlaşmanın bir işe yaramayacağına inanıyordu ve Manuel Khrysoloras gibi, diplomatik görevleri nedeniyle Batı'da uzun süre yaşayanların ruh sağlığından kuşku duyuyordu.[73] Khortasmenos, o dönemde Ortodoksluğun en güçlü savunucularından olan İosephos Bryennios'a yakın biriydi. Bryennios, II. Manuel'in saray vaiziydi ve kendisine büyük saygı duyuluyordu. Meslek yaşamının ilk yılları, yerel halkın Ortodoksluk inancını pekiştirmek üzere yollandığı Girit'te geçmişti. 1402 dolayında Konstantinopolis'e döndükten sonra, görevi halka ahlaki bir disiplin aşılamaktı.[74] Ortodoks geleneğin, yoğun bir püritenlik içeren, tavizsiz, katı çekirdeğini temsil ediyordu. Manuel II. Palaiologos ve İoannes Khortasmenos gibi entelektüel açıdan hümanist denebilecek kişilerle iyi geçinmesinin ancak iki nedeni olabilirdi: Bizans "hümanizmi"nin temelinde Ortodoksluk yatıyordu ve 14. yüzyılın ortalarında mistisizmin yükselmesiyle kaybettiği prestiji yeniden kazanmıştı. Bu durum, Bizans'ın seçkin kültürünün bir karakteristiği olan klasik gelenek ile Ortodoksluk arasındaki dengenin yeniden sağlandığına işaret ediyordu, ancak bu denge istikrarsızdı ve Khortasmenos'un korktuğu ve Bryennios'un kınadığı gruplar –Gemistos Plethon'un çevresindeki Hellenistler ve Manuel Khrysoloras gibi Latin yanlıları– tarafından tehdit ediliyordu.

Khortasmenos, geleneksel edebiyat kültürünü korumaya çalışırken, rakipleri yeni bir şey sunuyor gibiydiler. Plethon kendine özgü bir Yeni-Platonculuk anlayışını, Ortodoks inancına bir seçenek ya da muhtemelen onun tamamlanması olarak sunuyordu.[75] Bu öylesine cazipti ki, Khortasmenos'un en parlak öğrencilerinden Bessarion, Plethon'un dizi dibinde oturabilmek için Konstantinopolis'ten Mistra'ya gitti. Bessarion, klisedeki parlak görevine karşın, ne hocasına ne de Yeni-Platoncu anlayışa olan hayranlığını hiç yitirmedi.[76] Plethon'un Bizans toplumunu eski Sparta'ya benzer biçimde yeniden yaratma fikri, bugün boşuna bir hayal sayılsa bile, Olympos tanrılarını geri getirme isteği, Bizans entelektüel yaşamına uzun süredir eksikliği hissedilen bir canlılık getirmişti. Bazı açılardan İtalyan Rönesansı'na ait özellikleri paylaşıyor, hatta bunlardan bazılarını

önceliyordu. Plethon, Floransa'da İtalyan hümanistleri tarafından kahraman gibi karşılanmış ve Platon ile Aristoteles arasındaki farklılıklara –genellikle *De Differentiis* olarak anılır– açıklık getirecek halka açık bir konferans vermeye ikna edilmişti. Bu konferans Batılı bir dinleyici kitlesi için tasarlanmıştı ve Aristoteles'in yaklaşımının genel bir eleştirisi ile Platon'un, Batı'da iyi anlaşılmayan formlar kuramının ayrıntılarıyla açıklanması şeklinde gelişti.

Konferans, Plethon'un mistik ününe katkıda bulundu, ama kısa vadede İtalya'daki hümanist çevreler üzerinde fazla bir etki yaratmadı.[77] Floransa dışişleri nazırı Leonardo Bruni'nin 1444'teki ölümüyle, Platon metinlerini tartışabilecek düzeyde iyi bilen bir İtalyan hümanisti eksilmişti. Bizans tarafında durum başkaydı. Bir polemik ateşlenmiş, sonradan Gennadios adıyla patrik olan Georgios Skholarios[78] ile Plethon, Platon ile Aristoteles'in[79] erdemlerini karşılaştırma tartışmasında karşı karşıya gelmişti. Plethon'un Floransa konferansında Aristoteles'i dışarıda bırakması, İmparator İoannes VIII. Palaiologos'u kaygılandırmış, onun adına birisi, büyük olasılıkla Georgios Skholarios, Plethon'a yazarak bir-iki noktanın aydınlatılmasını istemiş, Plethon da gereken biçimde açıklama yapmıştı.[80] Bunun üzerine Georgios Skholarios, Plethon'un *De Differentiis*'iyle ilgili kapsamlı bir reddiye yayımlamıştı. Skholarios, Aristoteles düşüncesinin en önde gelen Bizanslı temsilcisi olduğundan, belki de biraz haklı olarak Plethon'un hedefinde olduğunu sanmıştı. Eğer hiç tepki vermeseydi büyük olasılıkla entelektüel saygınlığı zedelenecekti. İşe, ilk önce Plethon'u bu konferansı vermesi için ikna eden Platoncular hakkında küçümseyici sözler söylemekle başladı. Onların felsefeyle ilgili bilgileri, Plethon'un dansla ilgili bildiklerinden fazla değildi. Plethon, onların halka açık tartışmada fena halde yenildiklerini duymamış mıydı?[81] İtalyan arka planı önemliydi, çünkü Plethon'un sonradan kendisine hatırlatacağı üzere, Skholarios İtalyan entelektüeller arasında beklediği ilgiyi hiç bulamamıştı.[82] Skholarios'un bütün çabası, Plethon'un, dünyayı Tanrı'nın yarattığını beyan edemeyen Aristoteles'in ateizme eğilimli olduğu savını çürütebilmekti. Ayrıca Aristoteles'in maddenin sonsuzluğu üzerindeki ısrarını ilahi yaratılışla bağdaştırmak

da çok kolay değildi. Skholarios'un savının zayıflığını asıl ortaya çıkaran ise savunmasında geri adım atmak zorunda kalması oldu. Skholarios, Aristoteles'in ele geçen çalışmaları arasında Tanrı'nın dünyayı yarattığını açıkça belirten bir paragraf bulunmadığını kabulleniyor, ama onun Tanrı kavramı içinde böyle bir düşüncenin gizli olduğu konusunda ısrar ediyordu. Skholarios, Aristoteles'in *Metafizik* adlı çalışmasının kayıp bölümlerinin bu konuyu aydınlatabilecek bilgiler içerebileceğinin unutulmaması gerektiğini vurguluyordu. Bu son saptama, Plethon tarafından örtülü bir gerçeği açığa çıkarıcı biçimde aşağılanmasına neden oldu. Plethon Skholarios'u, Aristoteles'te aradığını bulamayınca, Aquino'lu Aziz Tommaso'nun (Thomas Aquinas)[83] paragraflarına başvurmakla suçladı. Aslında bu tam doğru değildi, ama Skholarios'un Aquino'lu Tommaso'dan bazı şeyler aldığı da biliniyordu.

Skholarios ile Plethon arasındaki Platon-Aristoteles tartışmasının akademik olmaktan öte olduğu anlaşılmaktadır. Plethon, Platon'un Bizans'a yeni bir manevi ve siyasi yenilenme şansı tanıdığına –böyle bir şey önceki kuşaktan Bizans âlimlerine gülünç gelebilirdi– hararetle inanıyordu. Skholarios'un, Aristoteles için benzer iddialar öne sürmeye ihtiyacı yoktu, çünkü onun düşünce biçimi Bizans entelektüel yaşamındaki başat güçtü. Bizans'ın, Aquino'lu Tommaso'nun çalışmalarındaki unsurları özümsemesi, Aristoteles'i daha derinden anlamasını sağlamıştı. Bu, Bizans tarihinin son aşamasındaki önemli entelektüel başarılardan biriydi. Bu süreç 14. yüzyıl ortalarında Aquino'lu Tommaso'nun *Summa contra gentiles* (İnançsızlara Karşı Yapıt) adlı çalışmasının bazı bölümlerinin, Plethon'un hocalarından biri olma ihtimali bulunan Demetrios Kydones tarafından çevrilmesiyle başlamıştı. Aquino'lu Tommaso'nun çalışmasının değeri, yalnızca Kydones gibi Latin yanlıları tarafından değil, Bizans'ta çeşitli dini görüşlere sahip herkes tarafından anlaşılmıştı. Ancak bundan sonra, Skholarios'a gelene kadar çeviri alanında fazla bir şey yapılmamıştı. Skholarios, Latin teolojisini ilk elden inceleyebilmek için Latince öğrenmeye karar vermişti. Bu cesurca bir davranıştı, çünkü alışıldık Latin sempatizanı olma ve Roma'ya yönelme suçlamalarına yol açmıştı. Şansına, Kiliseler

Birliği üzerine yapılan tartışmalar onun Latince bilgisi sayesinde İmparator İoannes VIII. Palaiologos'un gözüne girmesini sağladı. Skholarios'un Aquino'lu Tommaso'ya olan düşkünlüğü, Batı skolastisizminin özümsenmesi konusunda Bizans'ın aşama kaydettiği anlamına gelmekteydi. Bu, Skholarios'un, Floransa Birleşmesi'ne karşı çıkanların önderi olması açısından aykırı görünebilir, ama Aquino'lu Tommaso'nun düşünce sisteminin büyük bölümünün Bizans'ta Aristoteles geleneğiyle uyuştuğu hatırlanırsa o kadar da aykırı olmadığı anlaşılır. Skholarios, Aquino'lu Tommaso'nun teolojisine ilgi duymuyor, yalnızca Ortodoks teolojisine yeni bir güç aşılayabilmek için onun metodolojisini uyguluyordu.[84]

Aristoteles'in Hıristiyan düşünürlere –özellikle de Skholarios'a– cazip gelmesinin en önemli nedeni, düşüncelerinin Hıristiyan öğretisiyle olan belirgin benzerliğinden kaynaklanıyordu. Plethon'un, Aristoteles'i daha çok ateizme meyilli olmakla suçlaması, bu düşünce biçimine doğrudan bir meydan okumaydı. Skholarios, kaynaktan kaynağa dolaştığı, yani içi Hellenik saçmalıklarla dolu bir ideal kanunlar sistemi kurmaya çalıştığı dedikodularını hatırlatarak, Plethon'a karşı saldırıda bulundu. Bu aslında Plethon'un Platon düşkünlüğünün yalnızca entelektüel bir ilgi olmaktan öteye geçtiği ve Hıristiyanlığı ret anlamına geldiği suçlamasından başka bir şey değildi. Skholarios, Plethon'un *De Differentiis* metnine reddiyesini, bir sonraki imparatora, Despot Konstantinos Palaiologos'a adamıştı. Bu da üstü örtülü bir tehditti, çünkü Plethon despotun Mistra'daki maiyeti içindeydi. Bunun bir miktar etkisi olsa gerek ki Plethon cevap vermek için neredeyse beş yıl beklemişti. Pek inandırıcı olmasa da, Skholarios'un *Antilepseis hyper Aristotelous*'unun (Aristoteles Savunması) bir kopyasına ulaşamadığını iddia ediyordu. Sonunda karşısındakini önemsemeyen havada, kibirli bir yanıt geldi. Plethon, Skholarios'un karakterindeki kusurları öne çıkarıyordu. Plethon'un sözleriyle kendi içinde bölünme yaşayan bir adamdı,[85] ama bu zihinsel kusurlarının yanında hiç kalırdı. Aristoteles düşüncesini tam anlayamamıştı ve Platon hakkında da hiçbir şey bilmiyordu. Plethon'un asıl amacı, rakibinin, Aristoteles'in üstü örtük biçimde evreni Tanrı'nın yarattığına

inandığı savını çürütmekti, ayrıca, bunun tam tersine Platon'un, Yaratıcı Tanrı fikrine açıktan açığa bağlı olduğunu Skholarios'a hatırlatma fırsatı buluyordu. Geçmiş tartışmalarda bu, Platon'un düşüncesinin Aristoteles'inkinden üstünlüğünün Hıristiyan öğretisinin habercisi olmasından kaynaklandığını göstermek için kullanılırdı, ama Plethon bununla fazla ilgilenmiyordu, o gerçeği, Hıristiyanlık değil, Platon'un düşüncesiyle özdeşleştiriyordu.[86]

Plethon ile Skholarios arasındaki bu tartışma, günlük kaygıların çok uzağındaydı, ama altında Bizans kimliği tartışması yatıyordu. Plethon bu kimliğin Hıristiyanlık değil Hellenizm olduğunu savunuyordu. Bizanslıların sıkıntısı Hellenistik idealleri reddetmelerinin bir sonucuydu. Skholarios'un buna karşı Aristoteles'i savunması, Ortodoks inancının Bizans kimliğinin özü olduğunu doğrulama girişimiydi. Skholarios, bunun neyi ima ettiğini ayrıntılı biçimde düşünmeye başladığında Plethon ölmüş, Konstantinopolis fethedilmiş, tartışma koşulları da bütünüyle değişmişti.[87] Göreceğimiz gibi, yaşamlarını Konstantinopolis'te sürdürenler arasındaki en önemli konu, yok olma tehdidi altındaki kimlik duygusunu korumaktı. İtalya'da sürgün hayatı sürdürenlerin çabalarının bir parçası da Batı'ya Bizans kültürü aşılayabilmekti.

Plethon ile Skholarios arasındaki Aristoteles ile Platon'u karşılaştırma tartışması, konuyla ilgili önceki polemiklerin standartlarına uygun ve belki de daha üstün bir entelektüel düzeydeydi.[88] Bu da Bizans ilminin mükemmelliğinin sürdüğünün kanıtıydı. Daha da ötesi artık içe kapanık bir kültür olmadığını gösteriyordu. Geçmişte Bizans'taki entelektüel tartışmalar dış etkilere kapalıydı. Plethon ile Skholarios arasındaki tartışmanın kaynağında tam tersine İtalya'daki değişimler yatıyordu. Üniversitelerin skolastik tutumuna karşı yeni bir hümanist kültür gelişmekteydi. Bu gelişme, Bizans teolojisinin Aquino'lu Tommaso'nun düşüncelerinden esinlenmesiyle birlikte etkilerini Bizans'ta da göstermeye başladı. Bu aşamada, önemli konuları karara bağlamak konusunda yalnızca Bizanslı âlimler yetkin görülüyordu. İtalyan âlimlerin gerçek katkıları ancak bir sonraki kuşakta hissedildi. Göreceğimiz gibi, onlar tartışmayı farklı yönlere taşıdı. Bizans kültürü son evresin-

de Batı'yla daha yoğun bir etkileşime girmişti. İslam ise başka bir konuydu. Türk âdet ve gelenekleri, toplumun her kesiminde gündelik yaşama sızmaya başlamıştı, ama dar anlamıyla İslam etkisi yok denecek kadar azdı. İslam karşıtı pek çok polemik kaleme alınıyordu. Ancak bunlar önceden olduğu gibi Müslüman âlimlerle yapılan fiili tartışmaların ürünü değil, iç tüketime yönelik eserlerdi.[89] Plethon, Osmanlıların İslam dininden büyük bir manevi güç aldıklarına inanan birkaç önde gelen Bizanslı âlimden biriydi. Bu belki de Plethon'un delikanlılık döneminde Osmanlı sarayında bulunmasından kaynaklanıyordu, ancak bunun entelektüel gelişimi üzerindeki etkisinin de fazla büyütülmemesi gerekir. Saraydaki hocası, Aristoteles yorumcusu Endülüslü İbn Rüşd üzerine uzman bir Yahudi'ydi. Plethon'un sonradan İbn Rüşd'e duyduğu antipatiye bakılırsa Osmanlı sarayındaki deneyimi onun Hellenistik içgüdülerini pekiştirmekten öteye gitmemişti.[90] Bu tavır da ifadesini, İslam'la mücadele edecek manevi gücü verdiğine inandığı Platon üzerine yaptığı çalışmalarda bulmuştu.

Skholarios'un Plethon'la kavgası iki kişi arasında geçen tekil bir tartışma olmaktan uzaktı; konu şaşırtıcı sayıda Bizanslı seçkini de ilgilendirmişti. İmparatorun bizzat olaya karışması, tartışmanın ana metinlerinden birinin de onun halefine ithaf edilmiş olması başka nasıl açıklanabilir ki?[91] *Aristoteles Savunması* Skholarios için o kadar önemliydi ki, herkese açık hale getirmeden önce Markos Eugenikos'un onayına sunmuştu. Her iki tarafın kendi destekçileri vardı. Mihail Apostoles adlı genç bir âlim Plethon için bir kopyasına ulaşabilmek için her şeyi denemiş, sağ salim eline ulaşması için[92] o sıralarda Konstantinopolis'te görevli olan Venedikli diplomat Giovanni Dario'nun (1414-1494) aracılığına (ki bu da Batı'nın konuya ilgisini gösterir) başvurmuştu. Apostoles, Skholarios ile Plethon arasındaki tartışmaya kıyıdan kenardan karışmış olan[93] daha ünlü bir başka Bizanslı âlimle, İoannes Argyropoulos'la tanıştıktan sonra onun aracılığıyla Plethon'un çevresine katılmaya uğraşmıştır.

Argyropoulos, Skholarios'tan birkaç yaş büyüktü ve Konstantinopolis'te ders verebilmek için imparatorluk icazetini 1421'den

önce almıştı. Daha büyük olmasına karşın, Ferrara-Floransa Konsili'nde imparatorun danışmanlığını yapacak âlimler grubuna dahil edilmemişti. Kendisini dinsizlik ve ateizmle suçlayan bir karalama kampanyasının başlatılması belki de bir rastlantı değildi. İoannes Argyropoulos, bu suçlamalara karşı kendisini savunmak ve rakiplerini gözden düşürmek amacıyla *Katablattas Komedisi* adını koyduğu çok sert bir küfürname kaleme almıştı. Bu metin belki de Bizans'ın son yıllarından günümüze ulaşan en başarılı edebi örnektir[94] ve İtalyan hümanistleri tarafından hazırlanan benzer metinleri muştular. Çalışma, içerdiği rahat, doğal dokundurmalar ve Aristophanes ile Demosthenes başta olmak üzere klasik Yunan yazarlarından yapılan alıntılarla tümüyle Bizans'a özgüdür. İoannes Argyropoulos bu metni İtalya'ya gitmeden önce yazdığından doğrudan İtalyan etkisi pek azdır. Daha çok Bizanslı ve İtalyan âlimlerini buluşturan ortak ilgi alanlarının bir örneği gibidir. *Katablattas Komedisi*'ni farklı kılan ustaca biçimi ile küfürlerin bolluğudur. Aynı zamanda, konuya zemin oluşturan Konstantinopolis de şaşırtıcı biçimde hareketli bir yer olarak betimlenmiştir. Çarşılar, dükkânlar ağzına kadar doludur, halk da belli bir yaşam sevincini tekrar kazanmış gibidir.

Argyropoulos, 1441'de aceleyle İtalya'ya gitmek üzere Konstantinopolis'i terk etmiş, üç yıl Padova Üniversitesi'nde sanat* ve tıp öğrenimi görerek mezun olmuştur. Latinceye hâkimiyetini kusursuz hale getiren Argyropoulos, Konstantinopolis'e inançlı bir birlik taraftarı olarak dönmüştür. Dönüşü, Skholarios'un *Aristoteles Savunması*'nı yayımladığı tarihe denk gelir. Adını duyurmaya azimli olan Argyropoulos, Katolik Teslis öğretisini savunmayı önermiştir. Böylece yalnızca kendisinin birleşme yanlısı olduğunu ortaya çıkartmakla kalmamış, aynı zamanda Katolik Teslis öğretisini geliştiren Aquino'lu Aziz Tommaso'ya olan derin bağından ötürü Skholarios'a ve Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan kaynaklandığını savunan Katolik inancına yakın düşen Platon'a düşkünlüğünden ötürü Plethon'a tuhaf sorular yöneltmiştir. Plethon, Argyropou-

* Yedi "serbest sanat" söz konusuydu: matematik, geometri, astronomi, müzik kuramı, gramer, mantık ve retorik – ed.n.

los'a verdiği yanıtta durumun gerçekten de böyle olduğunu itiraf etmiş, ama ardından da konu üzerine geleneksel Ortodoks öğretiyi tekrar etmiştir. Skholarios, Ortodoks inancı savunduğu için Plethon'u yazılı olarak kutlamıştı. Aslında Plethon'a teşekkür etmesi için her türlü neden mevcuttu, böylece Argyropoulos'a yanıt vermekten kurtulmuş oluyordu, çünkü Teslis öğretisiyle ilgili eskiden içine düştüğü karmaşık durumu açıklamak pek de kolay değildi.[95] Skholarios, İoannes VIII. Palaiologos'un hükümdarlığının son döneminde sarayın gözünden düşerken, aynı dönemde Argyropoulos Patras'taki Aziz Yuhanna öğretisine bağlı okulun başına getirilmesi aynı zamana rastlar. Argyropoulos'un buradaki temel görevi tıp öğretmenliğiydi, bu da gene Bizans ile İtalya arasındaki yakın bağları gösteriyordu, çünkü tıp alanında Bizanslı hekimlere hâlâ büyük saygı duyuluyordu.[96] İtalyan hümanist Francesco Filelfo'nun bir mektubunda söz ettiği gibi Argyropoulos Bizans ile İtalya arasında rahatlıkla gidip gelebiliyordu. Filelfo onun yeteneklerine o kadar güveniyordu ki, oğlunun eğitimini ona bırakmıştı.[97]

Argyropoulos'un küfürnamesi yeni bir çıkış gibiydi, ama onu aynı dönemde daha geleneksel olan satir (yergi) biçiminde yazılmış, *Mazaris'in Hades Yolculuğu* ile karşılaştırmak ilginç olabilir.[98] Metnin büyük bölümü alışılagelmiş Lukianos stilinde, Hades'e gidiş-dönüşü anlatır. Üç bağımsız bölüme ayrılmıştır. Birinci ve en uzun bölüm, 1414'teki Konstantinopolis veba salgınıyla başlar. Kurbanlardan biri yerginin kahramanı Mazaris'tir. Mazaris kendisini saray kâtibi Holobolos'un rehberliğinde Hades'te bulur. Burası tipik olarak, sarayda yaşayanlarla alay etmek için uygun bir ortam sağlar. Sonunda Holobolos Hades'ten nasıl kaçacağını gösterir, ama ona şansını Mora'da denemesini öğütler. Mazaris'in Hades'te yaşadıkları yerginin ikinci bölümünün malzemesini oluşturur. Bu bölüm Manuel II. Palaiologos'un 1415/16 yılında Mora'ya yaptığı seyahat ortamında geçer. Çok kısa olan üçüncü ve son bölüm, Holobolos ile "en iyi ve en tanınmış hekim" olarak nitelenen Nikephoros Doukas Palaiologos Malakes adıyla anılan kişi arasındaki mektuplaşmaları içerir. Bu yazışmalar o kadar ilgisizdir ki, neden metnin sonuna eklendiği ve metnin ana bölümünde

olaya girmesiyle çıkması bir olan bir karaktere neden böylesine önem verildiği sorusunu uyandırır. Bunun dışında Malakes bir tıp elyazmasının sahibi olarak bilinir, ama ataları tanınmış kişilerdir. Malakes, Konstantinopolis'tendi, Mistra'ya yeni yerleşmiş ve büyük olasılıkla, o sıralarda babası II. Manuel adına Mora'yı yöneten Despot Theodoros Palaiologos'un hizmetinde hekim olarak çalışmıştı. Yerginin, despota ithaf edilen gözden geçirilmiş bir kopyasının sonunda despottan, bu metnin ancak Mora'dan güvenli bir uzaklıkta okunması rica edilmişti. Bu satırların yazılış biçiminden Mazaris'in mi, yoksa Malakes'in mi ricada bulunduğu anlaşılamamaktadır. Eğer yergiyi Malakes bile kaleme almış olsa, yine de ne olup bittiğini anlamak zordur. Önemli olan, Mazaris'in bir saray eğlencesi olarak sipariş edilmiş olmasıdır. Bu metin daha önceki Lukianos yergileri kadar incelikli olmayabilir, ama saraydaki ufak tefek kıskançlıkları bütün canlılığıyla aktararak bu eksikliği kapatmaktadır. Bugün bu dedikodular bir şey ifade etmese de zamanında kişilere yaptığı göndermelerle okuyanları epey eğlendirmiş olmalıdır. Öyküdeki en dikkat çeken şaka Mazaris'in yaşadığı talihsizlik üzerine kurulmuştur: Hades'ten kaçıp Mora'ya yollanmak... Onurlu bir Konstantinopolisli için Mora'da yaşamak da bir cehennemdi. Böyle bir yergi ancak özgüvenini yeniden kazanmaya başlayan seçkin bir zümre tarafından ve yine seçkinler için üretilebilirdi; bu da ifadesini geleneksel yazınsal formlarda bulmuştu.

Bizans yazın kültürü artık bir ivme kazanmış, bu sayede de Konstantinopolis'in fethinin yarattığı ilk şok atlatılmıştı. Bu ivme kendini en net tarih yazını alanında göstermiştir. 9. yüzyılın başlarında Aziz Theophanes'in *Khronographia*'sı ile başlayan önemli Bizans tarih dizileri, 14. yüzyılın ortalarında Nikephoros Gregoras'ın ve eski imparator İoannes VI. Kantakouzenos'un tarihleriyle son bulmuştur. İzleyen yüzyılda tarih metinleri azalmış, yalnızca kısa kronikler[99] olarak bilinen bazı özet kronolojik maddeler, ara sıra da önemli olaylarla ilgili anlatılar yazılmıştır. Bunların arasında İoannes Kananos'un kaleme aldığı, II. Murad'ın 1422'de[100] Konstantinopolis önündeki yenilgisi ile İoannes Anagnostes'in yazdığı, Selanik'in 1430'da[101] Osmanlılar tarafından fethedilmesi de

bulunmaktadır. Hepsinden daha önemli olanı ise Ferrara-Floransa Konsili'ne Ayasofya *Megas Ekklesiarkh*'ı (Büyük Rahibi) olarak katılan Silvester Syropoulos'un konsille ilgili yazdığı hatırattır.[102] Kendisi, birleşme sözleşmesini imzalamış, ama sonradan pişman olmuştu. 1445'te tamamladığı hatırat bir savunma niteliği taşır. Şiddetle birlik karşıtı olmasına karşın konsille ilgili ayrıntılı ve inandırıcı bilgiler içermektedir. Syropoulos teolojik konulara kısaca değindikten sonra, büyük bir ustalıkla konsilin arka perdesindeki manevraları anlatmaya koyulmuş ve belli başlı kişilerin son derece canlı betimlemelerini yapmıştır. Hayli incelikli bir çalışmadır ve Konstantinopolis'in fethinden esinlenerek gelişen son dönemdeki Bizans tarihyazımı geleneğine yolu hazırlamıştır. Bu geleneğin temsilcilerinden Georgios Sphrantzes,[103] Doukas,[104] Mihail Kritoboulos[105] ve Laonikos Khalkokondyles[106] gibi yazarların anlatıları, ayrıntılı biçimde bir sonraki bölümde ele alınacaktır.[107] Burada yalnızca bu örneklerin hepsinin değişik açılardan başarılı çalışmalar olduğunu ve yüksek bir eğitim düzeyini yansıttığını söylemekle yetinebiliriz. Buna ek olarak bu üç tarihçinin birbirinden oldukça farklı geçmişleri olduğunu da belirtmemiz gerek. Bunlardan yalnızca en genci olan Laonikos Khalkokondyles entelektüel birisiydi. 1423 dolayında Atina'da doğmuş ve 1440'larda Mistra'da Georgios Gemistos Plethon'un öğrencisi olmuştu. Onun *Tarih*'inde hocasının Hellenizm'inin izleri görülür.[108] Georgios Sphrantzes 1401 dolayında doğmuş ve İmparator II. Manuel'in dördüncü oğlu ve geleceğin imparatoru Konstantinos XI. Palaiologos'la birlikte yetiştirilmişti. Sphrantzes çok geçmeden hanedanın mutemeti olmuştu. Bir işadamıydı. Onun *Tarih*'i zaman zaman yalnızca efendileri için yazılmış gizli raporlar gibidir. Mihail Kritoboulos, Bizans İmparatorluğu'nun sınırları dahilindeki İmroz Adası'nda (bugün Gökçeada) yaşayan tanınmış bir aileden geliyordu. O da işadamıydı, ama onun *Tarih*'i Thukydides'i bilen birinin eseriydi. Yaşadığı adada ören yerlerine yaptığı rehberli turlar, antika meraklısı Ancona'lı Ciriaco'yu etkilemişti, Ciriaco onu "bilgili ve soylu İmrozlu" olarak tanımlamıştı.[109] Dördüncü tarihçi Doukas 1400 dolayında doğmuştu. O da tanınmış soylu bir aileden geliyordu, ama büyük-

babası 14. yüzyıl ortalarında Konstantinopolis'ten kaçmış ve Aydınoğulları Beyliği'ne sığınmıştı. Doukas, önce Cenevizlerin yanında çalışmış, sonra da Mytilene'yi (bugün Midilli) yöneten Gattilusio ailesinin hizmetine girmişti. Edebi Yunancadaki ustalığını ne zaman ve nerede kazandığı bir muammadır.[110]

Gerek Konstantinopolis'in fethine ilişkin yazan Bizanslı tarihçilerin sergilediği yaklaşım farklılıkları, gerekse 1453 sonrası Bizanslı âlimler kuşağının İtalya'da veya artık Osmanlı hâkimiyeti altına girmiş topraklarda ürettikleri çalışmaların çeşitliliği, Bizans tarihinin son evresindeki entelektüel yaşamın zenginliğini yansıtır. Konstantinopolis'in fethi, kuşkusuz, yüzyıllar boyunca Bizans'ın düşünsel ve yazınsal yaşamını destekleyen bir eğitim sisteminin de çöküşü anlamına geliyordu. Göreceğimiz gibi, Bizans'ın entelektüel gelenekleri Osmanlı yönetimi altında ancak azalarak ve hafifleyerek devam edebilirken, İtalya'da başka gereksinimlere yanıt verecek biçimde yeniden şekillendirilmiştir.

IV

Bizans'ın son döneminde sanatçıları ve âlimleri sınırlarının dışında her zamanki gibi –belki eskisinden de fazla– hayranlıkla anılmış ve talep görmüştür. Bizanslı ressam Theophanes'in 14. yüzyıl sonlarında Rusya'daki başarısı iyi bilinir.[111] Aynı sıralarda bir başka Bizanslı ressam Manuel Eugenikos da Gürcü Megrel prensinin hizmetindeydi.[112] Nikholas Philanthropenos, Aleksios Apokaukos[113] ile Manuel ve İoannes Phokas kardeşler gibi en iyi Giritli ressamlar da Konstantinopolis asıllıydılar.[114] İsimlerinin ima ettiği üzere hepsi tanınmış ailelerden geliyorlardı. Philanthropenos, Patrik II. İosephos'un akrabasıydı ve ailenin bir kolu Tesalya'yı yönetmişti. 1435'te Venedik'teki San Marco Bazilikası'nın baş mozaikçisi olmuştu, bu da Bizanslı sanatçıların dış dünyada ne kadar saygı gördüklerinin bir kanıtıydı.[115] Philanthropenos Venedik'teyken, Ferrara-Floransa Konsili'ne katılmak için kentten geçen akrabası Georgios Philanthropenos'la karşılaşmış olmalıdır.[116] Bir başka deyişle, Nikholas Philanthropenos'un en üst Bizans soylularıyla bağ-

ları vardı. Aleksios Apokaukos da tanınmış soyadıyla övünmekle birlikte soylu bir aileden gelmiyordu. Onun Bizanslı soylularla ilişki kurması, onu vasiyetini yerine getirmekle görevlendiren ünlü vaiz İosephos Bryennios aracılığıyla olmuştu. Giritli ikona ressamları arasında en tanınmışı Angelos Akotantos'tu, ama Konstantinopolis onu da kendine çekmişti. 1436 dolayında vasiyetini hazırladıktan sonra resim malzemeleri temin etmek üzere Konstantinopolis'e yelken açtığı bilinir.[117] Bu durum, Konstantinopolis'in, Rusya'dan Balkanlar'a, Kafkaslar'a, bazen de daha ötelere kadar tüm Ortodoks dünyasında sanatçılar için önemli bir referans noktası olmaya devam ettiğini gösterir. Erken 15. yüzyıldan günümüze ulaşan tezhipli Yunan elyazmalarının sayısı çok az da olsa, bunlar nitelik açısından hiç de küçümsenemez.[118] Bu dönemde asıl kaygının Bizans mirasını korumak olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Eski elyazmalarının tezhiplerini onarabilmek için büyük bir gayret sarf edilmekteydi. Dioskourides'in ünlü elyazması *De materia medica*'nın (İlaç Bilgisi Üstüne), İoannes Khortasmenos sayesinde onarılıp yeniden ciltlendiği bilinmektedir.[119] Genelde pek çok elyazmasının kopyalandığı bir dönemdi. Günün gereksinimi zengin tezhipli elyazmaları yaratmaktan çok, metinleri koruyabilmekti.

1402-1453 arasından günümüze ulaşan tek tük sanat ve mimarlık örneklerine baktığımızda, Bizans'ın son döneminde hiç olmadığı kadar Latin etkisi altına girdiğini görürüz. Mimarlık örneklerinin çoğu Mora'nın[120] Bizans başkenti olan Mistra'daki erken 15. yüzyıl yapılarıdır. Bunlar arasında en etkileyici örnek "despot sarayı"nın kuzey kanadıdır. Taht odası ikinci katı boydan boya kaplar. Taht odasının büyük pencereleri ile üstündeki yuvarlak pencere sırasının süslemeleri gibi Batı özelliklerinin çokluğu, binada İtalyan taş ustalarının çalıştığına işaret eder. Aynı tarihlerde inşa edilen önemli bir kilisenin, saray ileri gelenlerinden İoannes Phrangopoulos'un 1428'de yaptırdığı Pantanassa Manastır Kilisesi'nin (*katholikon*) dış cephesinde de Batılı bezeme özelliklerine rastlanır. Buna karşılık, kilisenin planı ve kullanılan ikonografi bütünüyle gelenekseldir. Mistra'daki erken tarihli Hodegetria Manastır Kilisesi örnek alınmıştır. Sadelikten yana olanlar Pantanassa Manastır

Kilisesi fresklerinin eklektik üslubundan ve kompozisyonundan yakınır, ancak bu, tipik bir Bizans özelliği olan katı ikonografik kuralların zorunlu kıldığı sınırlar içinde yeni bir şey yaratabilme becerisi gibi görünmektedir. Freskler aslında İtalyan etkileri sayesinde genellikle Bizans sanatında görülenden daha gerçekçi ve hareketlidir. Pantanassa fresklerindeki en unutulmaz sahne Kudüs'e giriş sahnesidir. Burada binaların ve kent görünümünün betimlenişi dönemin Siena resmini anımsatmaktadır. Doula Mouriki'ye göre, olayı hayali bir dünyaya taşıyarak, Bizans resminin aşkın karakteriyle bir uzlaşma aranmıştı.[121] Mouriki ayrıca, "bu fresklerin zaten Bizans resminin evrimi içinde bir sonu temsil ettiğini, çünkü imgelerin artık Ortodoks inancının sonsuz gerçeklerini aktarma işlevini üstlenmediklerini" belirtir. Bu derli toplu bir çözümlemedir: Pantanassa, Bizans sanatının son önemli anıtıdır ve bir geleneğin sonudur. Ayrıca Bizans'ın bir uygarlık olarak zaten çökmekte olduğu görüşüne de uygundur. Doula Mouriki, hayal dünyasına bir kaçış olduğunu ima ederek, "Pantanassa'nın düş dünyasının, Bizans'ın çökmek üzere olmasına karşın yeterince endişe duyulmamasının bir göstergesi olduğunu, bunun da Plethon'un Olympos tanrılarına dönüşü destekleyen ideolojisiyle benzerlikler taşıdığını" söyler. Gervase Mathew'un bu fresklerde yakaladığı yaratıcılık acaba bir uygarlığın[122] ölüm sancıları mıydı, yoksa bir geleneğin kendisini yenileme belirtileri miydi? Burada gerçek olmaktan çok öyle görünen bir çelişki söz konusudur ve hayatta kalabilme mücadelesine hizmet ederek, Bizans uygarlığının temel niteliklerini koruma isteğini yoğunlaştırmıştır. Bu duygu ifadesini, elyazmalarını toplama ve kopyalama girişiminde bulmuş, yeniliklere ve yabancı etkilere karşı hoşgörüsüz bir yaklaşımın biçimlenmesine yol açmıştır. Ama ayakta kalabilmek başka olanakları da aynı derecede irdelemeyi gerektiriyordu, Bizanslılar için çevreden soyutlanmışlığın yarattığı o harika duygu bir lükstü ve artık bunu sürdürmeyi göze alamazlardı. Bizans kültürünün bu son evredeki kuşku götürmez canlılığını ve başarılarını açıklayabilmeye yardımcı olabilecek şey, imparatorluk geçmişine tutunmak isteği ile dış dünyaya açılma girişiminin bileşimidir. Ama Plethon ile Skholarios arasındaki an-

laşmazlığın da ortaya koyduğu gibi Bizans bir kimlik sorunuyla baş başa kalmıştı. Romalı oldukları savı giderek daha gerçekdışı olmaya başlamıştı, ama Hellen olmak acaba ne anlama geliyordu? Bu tür ikircikli durumlar Bizans toplumunu savunmasız bırakıyordu. Yeryüzünden silinmek üzereyken bile hâlâ başarısızlıkla sonuçlanan imparatorluk sisteminden kent devletine geçiş pazarlıkları yapılıyordu.

Bu son evrede Bizans'ın kültürel başarılarının boyutları inkâr edilemez, ama bu, daha geniş bir topluma hükmetmekten vazgeçen küçük bir seçkinler grubunun işiydi. Osmanlılarca özümsenme eğilime karşı durabilmek için büyük mücadele verdiler. Halk arasında gizliden gizliye bu eğilim yayılıyordu, ama seçkinler de bundan muaf değildi. Burgonyalı seyyah Bertrandon de la Broquière'e göre, Bizans soylularının çevirdiği entrikalar aslında Türklerden kaynaklanıyordu.[123] Ancak iş bu kadarla kalmıyordu. Türkler genellikle dönemin Bizans kültürünün çekiciliğine kapılmıyor görünüyor, ama aynı zamanda Hıristiyan din adamlarına, manastırlara, yerel dini uygulamalara ve hac ziyaretlerine saygı gösteriyorlardı. Örneğin Aynaroz Dağı'ndaki manastırlar 14. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlıların koruması altındaydı.[124] Bu yaklaşımı, Osmanlıların Anadolu'dan Balkanlar'a doğru genişlemesine öncülük eden tasavvufi tarikatlar belirliyordu. Halk Hıristiyanlığının pek çok özelliğine hoşgörüyle yaklaştıklarından din değiştirerek Müslüman olmak pek de sancılı bir süreç olmuyordu.[125] II. Manuel, *Dialogos meta tinos Persou* [Bir İranlı'yla Diyalog] adlı metninde İslam dinini kabul etmenin tehlikelerine karşı, tıpkı 1402'den sonra başkalarının da tekrarladığı gibi, uyarıda bulunuyordu, ama İslam'a karşı kaleme alınan bu tür polemiklerin pek bir etkisi olmuyordu, çünkü İslam diniyle sahada mücadele etmek için bir gayret gösterilmiyordu.[126] 1354'te Nikaia'da Gregorios Palamas ile bir Müslüman şeyh arasında konuşulanlara bakılırsa, Osmanlı yönetimi altındaki Rumlar arasında Hıristiyanlığı savunmak pek işe yaramıyordu. Gregorios'un, Hıristiyan Tanrı'nın en yüce hâkim olduğunu savunması, aralarında Müslümanlığı yeni kabul edenlerin de bulunduğu dinleyicilere vız geliyordu. Şeyhin, İslam'ın Hıristi-

yanlığı inkâr etmediğini, tam tersi onu tamamladığını söylemesiyse herkesin daha hoşuna gidiyordu.[127] Anadolu'da yerel piskoposlar ya cemaatlerini terk etmişlerdi ya da kendilerini kurtarmanın bir yolu olarak Osmanlı yöneticilerle işbirliği yapmaktan hoşnuttular. Osmanlılar Trakya'nın fethine başlayınca aynı şey tekrarlandı.[128] Yerel Hıristiyan topluluklar Konstantinopolis patriğinden fazla bir destek görmüyordu. Türk hâkimiyeti altındaki Ortodokslara, Venedik yönetimindeki Giritlilere yardım etmek üzere yollanan İosephos Bryennios gibi biri gönderilmemişti. Sahipsiz kalan Rumlar, Ortodokslukta olmayan laik (ruhbansız) bir dindarlık öneren dervişlerin İslam anlayışını kabul ediyorlardı. Daha önce Ortodoks Kilisesi tarafından yanlış tanıtılan ve sürekli baskı gören –kendilerine verilen adla– Bogomil vaizleri ve benzerlerinin giderdiği ruhsal gereksinimlerini şimdi dervişler karşılıyordu.[129] İslam dininin, Güney Balkanlar'a (Mora, adalar ve Yunanistan'ın bazı bölgeleri dışında) doğru sürekli ilerlemesi, Ortodoksluğun kırsal alanda etkisini yitirmesi ve kentlere sığınması anlamına geliyordu.

Bu, 1402'deki Osmanlı yenilgisinden sonra temelde durumun değişmediğini hatırlatıyordu. II. Manuel'in yarattığı yeniden canlanma çok etkileyiciydi. Bizans'ın, 14. yüzyıl ortalarındaki içsavaştan bu yana olmadığı kadar sağlıklı olmasını sağlamıştı. Bugünden geriye bakmanın avantajıyla, Bizans'ın varlığının giderek daha fazla Osmanlıların duruma katlanmasına dayanıyor gibi göründüğünü söyleyebiliriz. O tarihlerde Osmanlı yöneticilerinin Bizans imparatorundan korkmaları için haklı nedenleri vardı, çünkü imparator onlara karşı ittifaklar oluşturma yeteneğine sahipti ve Osmanlı tahtında hak iddia edenleri akıllıca kullanmayı beceriyordu. Bu Bizans İmparatorluğu'na nefes aldırmış, önceki yüzyıl yitirdiği prestijin bir kısmını yeniden kazanma şansını vermişti. Ayrıca Bizans'ın geride bırakacağı mirası da büyük ölçüde etkilemişti. II. Manuel'in koruması altında yeniden canlanan ilim ve eğitim, klasik metinlerin korunmasına ve Batı'ya aktarılmasına muazzam bir katkıda bulunmuştu. Daha az çarpıcı olmakla birlikte bu canlanış, Bizans örneğinin güvenilirliğini yeniden kazandığına inanan Moskovalı Ruslar için, Ortodoksluğun siyasal ideolojisini özümseme-

yi sürdürme olanağı yaratmıştı. Bir başka düzlemdeyse Rumlar, Ortodoks geleneğinin kimi öğelerini koruyarak, Osmanlı yönetimiyle birlikte yaşama yollarını bulmuştu. Eğer Konstantinopolis 14. yüzyılın sonunda fethedilseydi, büyük olasılıkla Balkanlar'daki Ortodoks nüfus, Batı Anadolu'da olduğu gibi bütünüyle Türk toplumu içinde eriyip gidecekti. Bu durumda Bizans sonrası bir Bizans oluşmuştu. İlginç bir hayatta kalma biçimiydi, ama fazla da anlamı yoktu. Bizans uygarlığını niteleyen canlılıktan eser kalmamıştı.

3

Yunan Tepkileri

I

Konstantinopolis'in fethini izleyen günler hayatta kalanlar için perişanlıktı. Cenevizler ve Venediklilerle iyi ilişkileri olan çoğu soylu birkaç yüz kişi, Türkler kenti ele geçirirken Haliç'ten çıkabilen İtalyan gemileriyle kaçmayı başarmıştı. Ama nüfusun çoğunluğu toplanarak Edirne, Gelibolu ve Bursa'daki esir pazarlarına gönderilmişti. Âlim Mihail Apostoles'in deneyimleri bir yanılsamanın tuzla buz oluşunu gözler önüne serdiği için öğreticidir. Fetih sırasında ele geçirilen Apostoles, önce hapse atılmış, sonra Karadeniz kıyılarında bir yerde salıverilmişti. Buradan doğduğu kentin görkemini hayal ederek bir gemiye binmiş, ama berbat bir yolculuktan sonra kendisini Karadeniz'in öbür kıyısında bulmuştu. Burada karşılaştığı yerel halk –kendisinin sözleriyle İskitler ve Sarmatlar– onun moralini iyice bozunca bir başka gemiye binerek doğduğu kente ulaşma umuduyla gene yola koyulmuştu.[1] Buraya ulaştığındaysa kısa sürede yeni kaderine boyun eğerek yaşayamayacağını anlamış ve sürgüne gitmeyi yeğlemişti. Konstantinopolis'e geri dönen bir başkasıysa, kenti anlatamayacağı kadar kötü bir durumda

bulduğunu söylemiştir.[2] Karşılaştığı Rumlar, asık suratlı ve oldukça yılgındı. Hıristiyanlığa ayıracak zamanları azdı, atalarının gölgelerine ve kocakarı masallarına inanmayı tercih ediyorlardı. Serkeş keşişler çeteler halinde sokaklarda kol geziyor, hayatta kalanları korkutuyorlardı. Eski düzenin bütünüyle yok olduğunu gösteren bu durum ayrıca yenilginin ifadesi gibiydi. Doğal olarak kentin fethi herkesten çok Rumları derinden etkilemişti. Onların Konstantinopolis'e olan duygusal bağları çok yoğundu. Çoğunluğu değilse bile birçoğu olayı bizzat yaşamıştı. Duygularını en iyi kentin fethinden esinlenen ağıtların umutsuz havası yansıtıyordu.[3] Kentin elden gitmesiyle Bizanslılar da vatansız kalmışlardı. Kimliklerinin özünü yitirmişlerdi. Bu durum, Bizans tarihyazımının son bir hamle yapmasına neden olmuştur; ortaya çıkan metinler en azından Konstantinopolis'in, Osmanlılar tarafından ele geçirilme nedenlerini daha iyi anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Dönemin Bizanslı tarihçileri bunu yaparken bir yandan da Konstantinopolis'i koruma mücadelesi sırasında bir süreliğine unutulmuş olan Bizans toplumsal yapısındaki bölünmeleri de açığa çıkartmışlardır.

Bunların arasında kuşatmayı bizzat yaşayan tek kişi Georgios Sphrantzes'ti.[4] Ancak, her zaman söylendiği gibi o, olayların kaydını tutmamıştı. Sphrantzes, II. Mehmed'in elindeydi ve sultanın Bizans saray aristokrasisini sistematik biçimde tasfiye etme girişiminden şans eseri kurtulmuştu. Belki de, oğlunun Osmanlıların hizmetine, kızının da sultanın haremine girmesine karşı çıkmadığı için kurtulmuştu. Ancak onun kaybı daha da büyüktü, çünkü oğlu II. Mehmed'e karşı komplo kurduğu savıyla idam edilmiş, kızı da bundan hemen sonra vebadan ölmüştü. Mora'da İmparator Konstantinos'un kardeşi Despot Thomas Palaiologos'un hizmetine girdi, ama Türkler 1460'ta Mora'yı ilhak ettiklerinde despotla birlikte İtalya'ya gitmedi. Onun yerine Korfu'da kalmayı yeğledi, 1468'de burada keşiş oldu. Onun anlatısı kuşatmayla yakından uzaktan ilişkili olmasa da, kentin neden düşmesi gerektiği sorusuna açıklık getirmeye çalışıyordu. Söylediklerinin pek çoğunda olanları kavrayamamış gibi bir hava vardır. Efendisi Konstantinos XI. Palaiologos'un neyi yanlış yaptığını anlayamıyordu. İmparator dürüst bir yaşam sürmüştü:

> Kendisinin [Konstantinos] paralar vererek rahiplere yaptırttığı duaları ve oruç tuttuğunu ya da fakirlere ondan fazla yardım edenin olmadığını [kim biliyor?] Veya Tanrı'ya Hıristiyanları Türklerin esaretinden kurtarması için ondan fazla kim yalvardı? Fakat tüm bunları Tanrı, hangi günahlar için bilmiyorum ama dikkate almadı. İnsanlar bundan haberdar değil idiler ve her biri ona karşı akıllarına eseni söylüyordu.[5]

Bu satırlar, Sphrantzes'in, ihtiyacı olduğu bir zamanda Bizans'ı yalnız bırakan Hıristiyan güçlerini suçladığı uzun paragrafının sonunda yer alıyordu. Kuşatma sırasında Türkler, Osmanlı güçleri arasında bulunan Sırplara göndermede bulunarak, "İşte Sırplar da size karşıdırlar" diyerek alay ediyordu.[6] Sphrantzes bir ironi yaparak, Memluk sultanının da Bizans'a neredeyse Papalık kadar yardım ettiğini, yani hiç yardım etmediğini söylüyordu.[7] Macarlar yardım sözü vermişlerdi, ancak gönülsüzdüler ve karşılığında Selymbria'yı (Silivri) ya da Mesembria'yı (Misivri; bugün Nesebır, Bulgaristan) istiyorlardı;[8] Aragon kralı da öyle, ama o Lemnos Adası'nı (Limni) istiyordu.[9] Sphrantzes, kentin düşmesinin temel nedenini Floransa'da karara bağlanan Kiliseler Birliği olarak algılıyordu. İlkesel olarak bu birleşmeye karşı değildi, hatta doğru dürüst uygulanması için bir gözünü feda edebileceğini söylüyordu. Sorun, böyle bir kararın Osmanlılara kenti kuşatmak ve fethetmek için bir bahane vermiş olmasıydı.[10] Sphrantzes'in güvenilir bir saray temsilcisine çok uygun düşen düşünce biçimi bütünüyle siyasaldı, ama bu, inançlarının açıkça ortaya koyduğu gibi onu Latin yanlısı yapmıyordu. Yazdığı tarih epeyce kişisel bir açıklama niteliğindedir. Baştan aşağıya kin ve yeis doludur. Tutunabileceği tek şey Ortodoks inancıdır. Ruhunun ne olacağına ilişkin derinden endişeleniyordu, çünkü Konstantinopolis'in fethi, Kıyamet Günü'nün habercisiydi.[11] Kuşkusuz, kendi kuşağı ve konumundaki birçok Bizanslı'nın aklından geçenleri yansıtıyordu; anılarını da zaten onlar için yazmıştı. Günümüze ulaşan en eski elyazması 16. yüzyıl sonlarına tarihlense de, onun tarihinin azımsanmayacak ölçüde yaygınlık kazandığından emin olabiliriz, çünkü 1512'de kaleme alınan ve 1423 sonrası Mora tarihini kapsayan kısa kroniğin de temel malzemesini oluşturmuştur.[12]

Doukas ile Laonikos Khalkokondyles'in fetihle ilgili yazdıkları tarihler daha da iyi biliniyorlardı. Doukas'ınkinin erken tarihli bir İtalyanca çevirisi vardı; Khalkokondyles'inki ise 16. yüzyıl Yunan tarihçileri tarafından bol bol kullanılmıştı. Bunun tam tersi, Mihail Kritoboulos'un* eseri yazarın imzalı nüshasının bulunduğu sultanın kütüphanesinin dışında büyük olasılıkla bilinmiyordu bile. Yunanların kaleme aldıkları bu tarihlerin önemi ne kadar yaygın olduklarına değil, Konstantinopolis'in fethine karşı gösterilen ayrı ayrı tepkileri yansıtma biçimlerine bağlıdır. Laonikos Khalkokondyles ve Mihail Kritoboulos'un tarihleri Bizans İmparatorluğu'nun devrilmesini, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulabilmesi için gerekli bir aşama olarak ortaya koyar. Tarihyazımı açısından bakıldığında Khalkokondyles'in *Apodeikseis Historion* (Tarihlerin İspatları) adlı eseri son derece iddialıdır.[13] Yazarın, Bizanslılar ile Osmanlılar arasındaki mücadeleyi, Herodotos'un Yunanlar ile Persler arasındaki savaşları anlattığı gibi ele almak istediği anlaşılmaktadır. Laonikos, Doğu ile Batı arasındaki yüzlerce yıllık mücadelenin en son bölümüne tanıklık ettiğini düşünüyordu. Bu kez, Osmanlıların temsil ettiği Doğu kazanmış, Bizans İmparatorluğu'nun simgelediği Batı ise çöküş sürecine girmişti. Ama bu o kadar da apaçık anlatılmamıştır. Herodotos gibi Khalkokondyles de Almanya, Macaristan ve Orta Avrupa, Karadeniz'in kuzeyindeki topraklar ve İspanya'yla ilgili konuyla ilişkili olmayan bir dizi bölüm eklemiştir. Gene Herodotos'un izinden giderek anlatısını kısa öykülerle renklendirmiştir. Yazar, bu tür arasözlerle Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişini daha geniş bir tarihsel ve coğrafi çerçeveye oturtma olanağını yaratmıştır.[14]

Ancak Laonikos Khalkokondyles'in yaşamıyla ilgili kesin bilgilere sahip olmak çok zordur. 1423 dolayında Atina'da doğmuş, ailesi Mistra'ya göç etmiş, kendisi de burada Georgios Gemistos Plethon'un öğrencisi olmuştur. 1447'de hâlâ Mistra'da olduğu ve antika meraklısı Ancona'lı Ciriaco'yla Plethon'un yanındayken karşılaştığı bilinmektedir.[15] 1463-1471 arasında Padova Üniversi-

* Türkçeye *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani* ve *İstanbul'un Fethi* adlarıyla çevrilmiştir – ed.n.

tesi'nde Yunanca öğreten kuzeni Demetrios Khalkokondyles gibi İtalya'ya gitmediği sanılmaktadır.[16] Daha da şaşırtıcı olan 1453'ten sonra İtalya'da ya da Osmanlı topraklarında yaşayan Yunan âlimlerinin sürdürdüğü kapsamlı yazışmalardan hiçbirinde Laonikos'un adının geçmemesidir. Eğer *Tarihlerin İspatları* için gerekli olan çoğu bilgiye bu yazışmalar aracılığıyla ulaşmadıysa, o zaman kişilerle doğrudan temas kurmuş olması gerekir. Örneğin, Osmanlı sultanının mali işlerine bakan memurların Osmanlı bütçesiyle ilgili kesin ve ayrıntılı bilgiler verdiği bilinmektedir.[17] 1453'ten sonra Konstantinopolis'e yerleştiğini düşünmek için geçerli nedenler bulunmaktadır.[18] Bilgileri kendisine veren bu kişilerle doğrudan temasa geçtiği, kitabının sonlarına doğru 1461'de Trabzon'un fethini anlattığı bölümde daha da açıktır, hatta döneminin âlimleri kendisini bilgi hırsızlığıyla suçlamıştır. 1463'te aniden biten anlatısının, büyük olasılıkla sonuç bölümünü hazırlamaya vakti olmadığı düşünülmektedir. Bir olasılıkla 1470'ten önce ölmüştür, çünkü o yıl Osmanlıların Negroponte'yi (Eğriboz Adası) ele geçirdiklerinden haberdar olmadığı bellidir.[19]

Khalkokondyles'in yaşamına ilişkin bu belirsizlikler onun tarih çalışmasından çok, öğretmeni Georgios Gemistos Plethon'un düşüncelerinin etkilerini açığa çıkarması açısından önem taşır.[20] Plethon'un Hellen kültürünü yeniden canlandırma umutları, Khalkokondyles'i hem ruhsal hem de zihinsel açıdan biçimlendirmiştir. Plethon, birkaç yıl içinde ne Hıristiyan ne Müslüman, ama Hellen yeni bir düzenin egemen olacağına inanmıştı. Khalkokondyles, öğretmeninin düşüncelerinin düşten başka bir şey olmadığını düşünüyordu, ama bu, o düşüncelerden vazgeçtiği anlamına gelmiyordu. Zamanı geldiğinde imparatorlar, yani "Hellenlerin oğulları, eski gelenekleri canlandırarak, kötülüğü olmayan bir imparatorluk yönetecekler, onlar büyük bir rahatlık hissederken, diğerlerine bu korkunç gelecektir."[21] Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethedilmesi bir Hellen İmparatorluğu yaratabilmek için atılması zorunlu olan bir adımdı. Khalkokondyles bunun dünya tarihindeki en büyük felaketlerden biri ve neredeyse Troya'nın ele geçirilmesi kadar feci olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kadar kederlenmek

gerekmiyordu; fethin bir anlamda Troya'nın intikamı olduğu düşüncesini ise Latin fantezisi olarak gördü ve umursamadı. Kentin fethedilmesine ilişkin ayakta kalan hiçbir Hıristiyan açıklama yoktu. Bu bir talih meselesiydi, ama Khalkokondyles talihi, Hıristiyan dininin "ilahi takdir" düşüncesine yakın bulmuyordu. Plethon gibi o da talihi, kaçınılmaz bir yazgı olarak algılıyor, ama ona yeni bir anlam ekliyordu.[22] Talih erdemden yanaydı. Khalkokondyles Romalıların hem talihli hem de erdemli olduğuna, Bizanslı ardıllarının ise sadece talihlerini yitirdiklerine inanıyordu. Osmanlılar, bunun tersine erdemle doluydular; Khalkokondyles, burada askeri cesareti kastediyordu. Khalkokondyles'in tarihi, dikkat çekecek ölçüde Osmanlılara sempatik bakar. Bunun bir tek istisnası vardır: II. Mehmed'le ilgili çok iyi şeyler söylenmez. Sultandan hırs ve şiddet dolu bir canavar olarak söz edilir.[23] Georgios Sphrantzes'in Konstantinopolis'in fethi karşısında duyduğu umutsuzluk ile olayı anlamlandıramaması onun kuşağından Bizanslı soyluların genel tepkilerini yansıtırken, Khalkokondyles tam tersine, kendi adına konuşuyordu. Georgios Gemistos Plethon'un düşüncelerini benimsemeye devam eden çok fazla kişi kalmamıştı.[24] Ama Khalkokondyles'in tarihi, Bizans'ın bu son dönem yazın kültürü zenginliğinin en iyi kaleme alınmış örneğiydi. Çalışma, onun klasik yazarlar üzerine derin bilgi ve kavrayışından beslenmişti, ama onların düşünceleri, ancak acı son geldiğinde Plethon ve öğrencisi kadar doğru algılanabilmişti.

Mihail Kritoboulos da klasikler hakkında sağlam bilgilere sahipti, her ikisi de Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulması üzerine odaklanmıştı, ama onun tarihi Khalkokondyles'inkinden çok farklıydı.[25] Kritoboulos, Fatih Sultan Mehmed'in tarihini yazmaya koyulmuştu, çalışmasını da ona ithaf etti. Tarihinin günümüze ulaşan tek elyazması, II. Mehmed'in Yunanca istinsah odasından çıkmıştı ve Arrhionos'un Büyük İskender üzerine yazdığı kitabın bir elyazmasına nazire gibi tasarlanmıştı. Kritoboulos'un tarihi sultana hitaben yazılmıştı; herkesin okuması için değildi, ama Osmanlıların tarafına geçen Yunan *arkhon*'ların tavırlarını tam olarak yansıtmaktaydı. Kritoboulos, İmroz Adası'nda yaşayan güçlü bir aileden gelmekteydi. Konstantinopolis'in fethinden hemen sonra Lemnos

(Limni), Imbros (İmroz) ve Thasos (Taşoz) adalarının Osmanlılara teslim olmasına yardımcı oldu. Buna karşılık kendisine İmroz Adası'nın yönetimi verildi. Kritoboulos, Limni ve Taşoz'da birer Latin garnizonu bırakarak 1457'de İmroz'a saldıran Papalık donanmasına karşı yaptığı savunma ile, bağlılığını ve becerisini kanıtlamıştı. İki yıl sonra Kritoboulos, Limni Adası'nın yeniden Osmanlılara geçmesini sağladı.

Kritoboulos, Konstantinopolis kuşatmasının görgü tanıklarından biri değildi, ama Osmanlı tarafında güvenilir kaynakları vardı. Hayranlık uyandıracak kadar tarafsız ve dengeli bir tarih eseri kaleme almıştı. Kentin düşüşünün tarihsel önemini "bildiğimiz en güçlü ve uzun ömürlü imparatorluk" tanımlamasıyla dile getirmişti.[26] Yunan soyunun (*genos*) bir suçu yoktu. Kabahat yönetimi ellerinde tutanlarındı.[27] Kritoboulos, XI. Konstantinos'u ve danışmanlarını bu işin dışında tutuyordu. Konstantinos'un kardeşi Despot Demetrios Palaiologos'a sevgi besliyordu; onun için Osmanlı sarayında arabuluculuk yaptı. Demetrios'un 1457'de Limni ve İmroz adalarını, yıllık 3.000 duka vergi karşılığında devralması konusundaki planın arkasında o da vardı.[28] Bu plandan bir şey çıkmadı ve Demetrios sonuçta kendini II. Mehmed'in koruması altında Edirne'de göz hapsinde buldu. Demetrios gibi Kritoboulos da bir işbirlikçiydi. II. Mehmed'e sürekli olarak *basileus*, hatta *mega basileus* diye hitap ediyor ve onu Bizans imparatorlarının yasal vârisi olarak nitelendiriyordu. Kritoboulos için Konstantinopolis'in fethi Yunanların siyasal açıdan tek bir hükümdar altında yeniden birleşme olasılığı anlamına geliyordu, bu hükümdar Ortodoks Kilisesi'nin koruyuculuğunu da üstlenebilirdi. Patrikliğin, II. Gennadios (Georgios Skholarios) yönetimi altında yeniden kurulmasının, Konstantinopolis'in fethini konu alan diğer dönem yazarlarından farklı olarak Kritoboulos'un tarihinde önemli bir yer tutmasının nedeni de buydu. Kritoboulos, Yunanların böyle bir girişimde öncü bir rol üstleneceklerinden emin olarak bunu Konstantinopolis'in yeniden hayata dönebilmesi için olmazsa olmaz bir adım olarak sunar.

Kritoboulos'un tarihinde irdelenen bir başka konu da Yunan topraklarının Osmanlı sultanının yönetimi altında birleştirilme-

siydi. II. Mehmed'in hem 1460'ta Mora'yı imparatorluğa bağlaması hem de ertesi yıl Trabzon'u fethetmesi en ufak ayrıntısına kadar anlatılmıştı. Kritoboulos, Mistra'nın da, Trabzon'un da teslim olmasında II. Mehmed'in Rum kâtibi Theodoros Katabolinos'un* oynadığı role dikkat çeker. Katabolinos, büyük olasılıkla Kritoboulos'un haber kaynaklarından biriydi,[29] ya da en azından Kritoboulos'un, sultanın hizmetinde yükselmiş ve onun lütfunu kazanmış bazı Yunan *arkhon*'lara yakın olduğunu kanıtlıyordu. Katabolinos, Trabzon'un teslim olması için, son imparator David Komnenos adına hareket eden Georgios Amirutzes ile pazarlığa oturmuştu. Amirutzes, önde gelen Bizanslı bir âlim ve Kritoboulos'un da dostuydu.[30] Ayrıca Ferrara-Floransa Konsili'nde VIII. İoannes'in danışmanlarından biriydi. Trabzon'un teslim olmasında oynadığı rolün ödülü olarak kendisi II. Mehmed'in maiyetine alınmış, bir olasılıkla sultanın Yunan saray felsefecisi olmuştu. Sarayda yaptığı işlerden biri de II. Mehmed için Ptolemaios'tan hareketle bir dünya haritası hazırlamaktı. Amirutzes aynı zamanda Sadrazam Mahmud Paşa'nın da kuzeniydi. İki oğlu da İslam dinini benimsemiş ve Osmanlı sarayında söz sahibi kişiler olmuşlardı. Amirutzes'in gözde olması kıskançlıklara ve şüphelere yol açmıştı. Onun da Müslümanlığı kabul ettiğine inanılıyordu, ama bu doğru değildi. Öte yandan bu yeni düzeni çekinmeden savunuyor ve Kritoboulos gibi o da II. Mehmed'i, Bizans *basileus*'unun yasal vârisi olarak görüyordu. Kritoboulos ve Amirutzes, yüzyıllar boyu Bizans uygarlığını koruyan ve zenginleştiren iyi eğitimli laik (ruhban dışı) kişilere birer örnekti. Ama şimdi "inançsız" bir hükümdarı sempatik göstermeye uğraşıyorlardı. Kritoboulos, II. Mehmed'in 1458'de Atina ziyareti sırasında kente ve çevredeki Hellen ören yerlerine duyduğu hayranlıktan söz ediyordu. Yazarın kendisi için aldığı bir notta II. Mehmed bir Hellen hayranı olarak tanımlanıyordu.[31] Kritoboulos, sultanın yaptıklarının "Makedonyalı İskender'den daha aşağı kalmadığını" gözlemlemiş ve Arapça ya da Farsça olduğu gibi Yunanca da kutlanmayı hak etti-

---

* *Kritovulos Tarihi 1451-1467*, çev. Ali Çokona, İstanbul, Heyamola Yayınları, 2012, s. 455'te Thomas Katavolinos olarak geçmektedir – ed.n.

ğine inanmıştı.[32] Bu fethedilmiş insanların, fatihi kendi amaçlarına uygunlaştırma çabasına bir örnektir. Kritoboulos bunu büyük bir ustalık ve incelikle yapıyordu. Thukydides'in etkileri barizdi, ama Flavios İosephos'un da bu kadar bariz olmayan daha incelikli etkileri vardı. İosephos, *Yahudi Savaşı Tarihi* adlı kitabında, fethedilenlerin, fatihle işbirliği yaparak ne tür avantajlar elde edebileceklerini büyük bir yetkinlikle ortaya koymuştu. Kritoboulos, Konstantinopolis'in fethinin en iyimser ve o an için belki de en gerçekçi değerlendirmesini yapıyordu. Bizans kimliğinin özünün korunabileceğini öne sürüyordu. Bunun için gerekli olan yalnızca inançsız bir hükümdarı Ortodoks dininin koruyucusu olarak kabul etmekti.

Tarihçi Doukas ise bunun tam tersi bir yorum yapıyor, olayı yalnızca, Bizanslıların kendi başlarına açtıkları bir trajedi olarak görüyordu.[33] Kendisi kuşatmanın görgü tanıklarından biri değildi, ama bildiğimiz gibi kuşatmada yer almış birçok kişiyle konuşabilmişti. Hizmetinde çalıştığı Midilli'nin başındaki Gattilusio ailesinin elçisi olarak sık sık Osmanlı sarayını ziyaret ediyordu. Doukas, 14. yüzyılın ortalarında sürgüne giden ve Aydınoğulları'nın hizmetine giren, Bizans'ın tanınmış ailelerinden birinden geliyordu. Bir şekilde yeterli bir Yunanca eğitimi almış, Gattilusio'ların hizmetine girmeden önce Yeni Foça'nın (Phokaia) Ceneviz valisinin sekreteri olmuştu. Doukas, Ege ve Doğu Akdeniz'deki Latin topraklarında ortaya çıkan Levanten topluluktandı. Ortodoks olmasına karşın, birliğe kuvvetle inanıyordu, bu da onun tarihini, fethi konu alan diğer Bizanslı tarihçilerinkinden çok farklı kılıyordu. Bu kitabı yazmasının nedenlerini, amaçlarını dolaylı olarak açıkladığı bir paragrafta bulmak mümkündü: "Konstantinopolis'in zaptından sonrasına ait olup yazdığım bu olayları yazmamalı idim. Zira neslimizi mahv ve helak eden müthiş düşmanımız sultanın fütühat ve muzafferiyetlerini ve yaptığı imar hareketlerini hikâye etmekliğim doğru değildir."[34]

Bu cümlelerden anladığımız kadarıyla, büyük olasılıkla Doukas'ı bir tarih eseri yazmaya sevk eden Konstantinopolis'in fethi olmuştu. Eserini bu noktaya kadar getirdikten sonra, devam et-

mek ya da etmemek konusunda ikileme düşmüştü. Niye devam etmeye karar verdiğini şöyle açıklamıştı: Gençliğinde duyduğu bir kehanete göre, nasıl ki Osmanlı hanedanının kurucusu Osman ile ilk Palaiologos imparatoru aynı zamanda hükümdarlık etmeye başlamışlardı, Osmanlıların hükümdarlığı da Palaiologos'ların imparatorluklarının sonuna kadar sürecekti. Bu umut kırıntılarını, Batı'daki Konstantinopolis'i geri almak üzere yapılan haçlı seferi planlarına dayandırıyordu. Doukas bizi, kentin kaybedilmesine bir Konstantinopolisli kadar derinden üzülen Bizans diasporasının dünyasıyla tanıştırmaktadır. Fethi konu alan Bizanslı tarihçiler içinde kentin düşüşüne ağıt yazan sadece Doukas'tı; bu ağıt, kroniğinin doruk noktasıydı.[35] Bu ağıt, Kritoboulos'ta da, Khalkokondyles'te de olmayan bir kayıp duygusunu aktarmaktadır. Diğer birleşme yanlıları gibi Doukas da bu tavrın onu daha az inançlı bir Ortodoks yaptığını düşünmüyordu. Belki de, Ferrara-Floransa Konsili'nin ardından başpiskoposlarının Kiliseler Birliği'ne olan inancını benimseyen Midilli Ortodoks cemaatinin –Doukas'ın öncelikle hitap ettiği kitle– derin acısını dile getirmeye çalışmıştı.[36] Tıpkı Kritoboulos'un Osmanlıların Konstantinopolis'i ele geçirmelerinin Ortodoks toplumu siyasal açıdan birleştirdiğine inandığı gibi Doukas da, daha az gerçekçi olsa da Kiliseler Birliği'nin, Bizans için sürdürülebilir bir canlanma dönemi başlatacağını, kendisi için de kaybettiği anavatanına dönme olanağı yaratacağını umuyordu. Onun gözünde Konstantinopolis'in fethinin altında yatan tek hata Kiliseler Birliği'nin iş işten geçtikten sonra uygulamaya sokulmasıydı.

Bu görüşe katılan Bizanslı sayısı çok değildi. Doukas'ın tarihi, Bizanslıların düşüncesi içindeki oldukça zayıf bir damarı yansıtıyordu, ama Konstantinopolis'in fethinin hemen öncesindeki bölünmüşlüğü vurguluyordu. Öbür tarihçiler gibi Doukas da Bizans kimliğine şimdi ne olduğu sorusuyla cebelleşiyordu. Buna tatmin edici hiçbir yanıt veremiyordu. Sphrantzes, kendi kişisel kaderiyle baş başa kalmıştı. Khalkokondyles Bizans kimliğini yersiz buluyor, çünkü Hellenlerin dehasına uygun görmüyordu. Hellen hükümdarlarının yönetimi altında Bizans'ın yeniden doğacağı düşüyle ya-

şıyordu. Kritoboulos'tan başka pratik çözümler öneren yok gibiydi, çünkü o, 1453'ten sonra yeniden bir Yunan topluluğu kurmak gibi zahmetli bir görevi sırtlananlarla yakın ilişki içindeydi.

II

Bu süreçte ilk iş Konstantinopolis Patrikliği'ni yeniden kurmaktı. Dönemin tarihçileri arasında bu can alıcı olayı en ufak ayrıntısına kadar anlatan tek kişi Kritoboulos'tur. O yalnızca bunun önemini anlamakla kalmamıştı, yeni Patrik II. Gennadios'a da yakınlık duymaktaydı. Gennadios'un, eski adıyla Georgios Skholarios'un, onun öğretmeni olduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır.[37] Kritoboulos, bir olasılıkla Osmanlı hizmetindeki Yunan *arkhon*'larla tanışıyordu. Rumların kaderlerine razı olabilmeleri için Patrikhane'nin (Fener Rum Patrikhanesi) açılmasının atılacak en önemli adım olduğu konusunda da II. Mehmed'i onlar ikna etmişlerdi. Başlarında *krites* (yargıç) Nikolas İsidoros vardı. Temmuz-Aralık 1453 tarihleri arasındaki mektuplarını gizlediği yerin şans eseri bulunması sayesinde, Konstantinopolis'in fethinin hemen ardından ne tür işlerle uğraştığı hakkında bir miktar bilgi edinilebilmektedir.[38] Sultanın *megas* (büyük; baş) *emini* olması, onun sultanın en güvenilir özel görevlilerinden biri olduğunu gösterir. Diğer unvanı *krites* (yargıç) ise belki de Edirne'deki Hıristiyan cemaatin başı olduğunu ifade etmektedir. Ama ilgi alanı Rumeli'nin büyük bölümünü kapsıyordu. Karadeniz kıyılarında, Mesembria yakınlarında tuzlaları vardı,[39] vekilleri Selanik'in ötesinde Kitros dolaylarından vergi topluyordu.[40] Selanik Başpiskoposu, Aziz Demetrios Yortusu'nu doğru günde kutlayamayınca ona izahat vermek zorunda kalmıştı.[41] Gelibolu kilisesindeki din adamları Konstantinopolis yağmalanırken esir alınanları kurtarabilmek için ondan yardım istiyorlardı.[42] Aynı zamanda kendisi de esirlerin kurtarılmasında aktif rol oynuyordu. Rumeli'nin her yanından Rumlar, sıkıntılarına ondan çare bekliyorlardı. Nikolas İsidoros değişik yerlerdeki Rum cemaatlerinde olan biteni öğrenmeyi iş edinmişti, nüfuzunu da bu yönde kullanıyordu. Dolayısıyla onun, 1453 sonbaharında

İstanbul Patrikhanesi'nin açılış hazırlıklarının ilk aşamasında yer alması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu sıralarda Georgios Skholarios, yani geleceğin patriği II. Gennadios, Konstantinopolis'te bir manastırın onarımını yapıyordu. Nikolas İsidoros muhtemelen onarıma destek vermişti, Skholarios da bu desteğe karşılık İsidoros'un adının manastır dualarında anılmasını önermişti. İsidoros bunun yapılacağına dair somut teyit istiyordu, onun için Didaskalos Skholarios'a bu doğrultuda talimat bıraktı.[43] Bu alışveriş, Nikolas İsidoros'un büyük olasılıkla, II. Mehmed'e Georgios Skholarios'un Konstantinopolis'in fethinin ardından nerede olduğunu bildiren ve patrik olması konusunda onu sıkıştıran Yunan *arkhon*'lardan biri olduğunu düşündürmektedir. 18 Ekim 1453'te bir hizmetkârı ile Nikolas İsidoros'a yollanan mektuba düşülen notta söz edilen kişi eğer Skholarios ise bu varsayım kesin doğru demektir. Notta açıkça yüce Didaskalos'un resmi talimatları aldığı teyit ediliyordu.[44] Bu talimatlar için kullanılan *pittakion* terimi, belgenin sultanın Yunanca divan kaleminden çıktığını, hatta berat tarzında bir atama mektubu olabileceğini düşündürmektedir.

6 Ocak 1454'te Skholarios, II. Gennadios adıyla patrik oldu.[45] Bu törende bütün geleneksel kurallara uyulması için ısrarcı oldu ve Patrikhane'nin yeniden açılmasının Tanrı'nın isteği olduğunu ifade etti. Sultanın bu törende bulunması şart olmasa da, Patrikhane'nin açılmasında oynadığı rol hayatiydi, ama Skholarios buna hiç değinmedi. Günümüze ulaşmamış olsa da sonraki bütün patrikler gibi Gennadios da sultandan, bir atama emri niteliğinde olan ve makamının getirdiği yetkileri ve sorumlulukları bildiren bir berat mutlaka almış olmalıydı. Bu, Patrikhane'nin bağımsız bir kurum olarak tanınmadığını, yalnızca sultanın kişisel atamasının söz konusu olduğunu vurgulamanın bir yoluydu. Yani, patriğin sinod (kilise meclisi) tarafından seçilmesi, sultanın kişisel tercihinin yalnızca biçimsel açıdan onaylanmasıydı. Yeni düzende patrikler, daha önce Bizans imparatorlarına olmadığı kadar sultana borçlu konumdaydılar. Ama II. Mehmed'in cömert olması için bir sürü nedeni vardı. Konstantinopolis'te düzenin yeniden kurulması gerekiyordu. Patrik Gennadios, 1453 sonbaharında kente geri döndü-

ğünde büyük bir kargaşayla karşılaşmıştı. Konstantinopolis, çöp toplayanların ve yağmacıların istilasına uğramıştı, ayaklanmaya hazır keşişler gruplar halinde sokaklarda boş boş dolanıyorlardı. Böyle bir durumla başa çıkmak, altından kalkılması zor bir görevdi; Gennadios'un yardımı gerekiyordu. Gennadios, 1453 sonbaharının başlarında daha Konstantinopolis'e gelmeden önce Kiliseler Birliği karşıtı *Synaxis* üyeleriyle yazışmıştı.[46] Bunlardan biri Patrikhane Kilisesi'nin *hieromnemon*'u* konumundaki Theodoros Agallianos'tu.[47] Agallianos, Bursa'da gözaltındaydı, ama kısa bir süre sonra patrik ilan edilecek Skholarios'la hemen hemen aynı zamanlarda Konstantinopolis'e geldi ve ona büyük bir bağlılıkla hizmet etti.

Sultan, Patrikhane'nin yeni merkezi olarak Gennadios'a Havariyun Kilisesi'ni gösterdi. Patrik oluşu da bu kilisede yapılan törenle ilan edildi. Havariyun Konstantinopolis'te, Ayasofya'dan sonraki en büyük ve görkemli kiliseydi ve kent merkezindeydi. Ama Gennadios kısa bir süre sonra burayı terk etmek zorunda kaldı. Sonraki bir söylentiye göre, bunun nedeni çoğunluğu Müslüman olan çevre halkının beslediği düşmanlıktı. II. Mehmed'in hemen devreye girip kiliseyi camiye çevirmesi bir rastlantı olmayabilir. Sultan kiliseyi hemen yıktırmış, yerine kendi camiini, Fatih Camii'ni inşa ettirmişti. Sultan, Ortodoks Kilisesi'ne karşı başlangıçta fazla cömert davrandığını düşünmeye başlamış gibiydi. Yeni başkentine belirgin bir İslam damgası vurması için baskı yapılıyordu. Gennadios'a Pammakaristos Kilisesi'ni verdi. Güzel bir kiliseydi, ama Havariyun Kilisesi'yle karşılaştırıldığında çok küçük kalıyordu. Haliç'e inen tepenin yamacında ve kent merkezinden uzaktaydı. Amacın Ortodoks Kilisesi'nin görünürlüğünü azaltmak olduğu açıkça anlaşılıyordu. Bunun –bilinçli ya da bilinçsiz– bir diğer sonucu da, kentte yaşayan Rumların patrikhane kilisesinin çevresinde yoğunlaşması oldu.[48]

Gennadios, temel görevinin Patrikhane olduğunu anlamıştı. Rumlar darmadağın olmuşlardı. Kentin fethinden sonra bazıları

---

* Papaz atama listelerinden sorumlu görevli – ed.n.

Konstantinopolis'te kalmıştı, yaşayabilmek için uğraş veriyorlardı, ama büyük olasılıkla çoğu esir alınmıştı. Kent 1204'te haçlıların eline geçtiğinde böyle bir şey olmamıştı, şimdiyse günlük düzen kesintiye uğramıştı. Fidye ödeyen esirlerin büyük bölümü kente döndü, ama yaşamlarını bıraktıkları yerden sürdürmenin neredeyse imkânsız olduğunu gördüler. Toplu halde Müslümanlığı kabul etme tehlikesi vardı, hayatta kalanlar düş kırıklığı içindeydiler. Gennadios içlerindeki Ortodoks inancını güçlendirmenin yollarını bulmalıydı. İlk önce hem Konstantinopolis'in fethinin önemini hem de Ortodoks cemaatin bu yeni ortamdaki konumunu anlatmak zorundaydı. Konstantinopolis'in düşüşünün günahlarının, özellikle de Ortodoks inancına ihanet anlamına gelen Kiliseler Birliği'nin cezası olduğuna inanıyordu. Tanrı gazabını hemen salmamış, merhametiyle tövbe etmeleri için birçok fırsat sunmuş, ama hiçbiri değerlendirilmemişti. Kentin düşüşü bile kilisenin kendini arındırması için sunulan bir fırsattı. Koşullar bunun için elverişliydi. İmparator Constantinus'un Hıristiyanlığı kabulünden önceki duruma dönülmüştü. Martirler (din şehitleri) çağına dönüş söz konusuydu. Patrik, Müslüman olmaktansa ölümü yeğleyen yeni din şehitlerini işaret ederek, bunun Ortodoksluğa nüfuz etmeye başlayan yeni bir ruhun ispatı olduğunu öne sürüyordu. Ancak Gennadios'un, Kıyamet Günü'nün an meselesi olduğuna inanması bu umudu gölgeliyordu. Kendisini, uzun süredir böyle bir fırsatı bekleyen ve cemaatini bu zorlu sınava hazırlama sorumluluğuyla yüklü bir peygamber olarak sundu. Theodoros Agallianos dostunu, halkını tutsaklıktan kurtararak (Mısır'dan Çıkış), Vadedilmiş Topraklar'a ulaştıran Musa ile karşılaştırıyordu.[49]

Gennadios kentin düşüşünden sonra Kiliseler Birliği'yle hiç ilgilenmedi. Büyük olasılıkla bunun artık pek bir önemi kalmadığına inanmıştı. Şimdi onu sıkıntıya sokan Georgios Gemistos Plethon'un ve izleyicilerinin yeni-paganizmiydi. Plethon, 26 Haziran 1452'de öldü. Arkasında, inançlarının kanıtı olarak Yeni-Platoncu teoloji ile pagan ayinlerini birleştiren *Nomoi* (Yasa Derlemesi) adlı çalışmasını bıraktı.[50] Ölümünden sonra bu çalışmasının bir kopyası Despot Demetrios Palaiologos'un eline geçti, o da bunu

geleceğin patriğine yolladı. Gennadios henüz görevlendirilmemiş olsa da kopyayı despota geri gönderdi. Patrik olduktan sonraysa kopyayı geri alarak, törenle yaktı. İçindekiler sayfası ile Olympos tanrılarına yazılan bazı ilahileri, içerdiği din karşıtı sözlerin kanıtı olarak sakladı.[51] Bu yaptığı hep tuhaf bir intikam olarak görülmüştür, ama Gennadios başka ne yapabilirdi ki? Patrik olarak konumu büyük ölçüde entelektüel prestijine dayanıyordu; Plethon da Platon ile Aristoteles'in erdemlerini karşılaştırma meselesindeki ihtilaflarında bu prestije gölge düşürmek istemişti. Plethon'un *Yasa Derlemesi*'ni suçlamak, Gennadios'un o zamanki tutumunu haklı kılıyordu. Ortodoks Kilisesi'nin Kiliseler Birliği konusunda derin bir bölünme yaşadığı bir dönemde, önde gelen bir âlimin çıkıp da, Hıristiyan dininin doğru bir inanç olduğunu yadsıması büyük bir yara açmıştı. Gerçekçi olarak bakıldığında bunun yalnızca Müslümanlara yaradığı görülecekti. Gennadios'un, Plethon'un mirasına karşı tavır alması, Ortodoks inancının temellerini güçlendirme girişiminin bir parçası olarak görülmeliydi. Gennadios'un, sultanın koruması altında Müslüman âlimlerle Pammakaristos Kilisesi'nde yaptığı toplantılarda Hıristiyan inancını sergilemesi bunu en somut örneğiydi. Gennadios, Hıristiyanlığın temel itikadını kesin bir dille anlatmıştı: Kurtuluş, ancak icraatını Teslis olarak yürüten bir Tanrı aracılığıyla mümkündü. Hıristiyan öğretisinin sultanın önünde savunulması, yeni rejimin Hıristiyan dinini tanıdığının bir göstergesiydi. Patrik, söylediklerinin II. Mehmed üzerinde bir etki yaratacağını hayal bile etmemişti. Amacı, fırsattan yararlanarak Ortodoksluğa olan inancı güçlendirmekti.[52]

Plethon'un *Yasa Derlemesi*'ni yakmasının ve Hıristiyan inancına ilişkin sultanı bilgilendirmesinin ilk bakışta işe yaramadığını düşünmek, Ortodoksluğun, Konstantinopolis'in fethinden sonra ne kadar zayıf ve hassas bir duruma düştüğünü unutmak anlamına gelir. Aralarında bir piskopos da olmak üzere çok sayıda kişi din değiştirip Müslüman olmuştu. Daha birçoğunun aynı şeyi yapma tehlikesi karşısında Gennadios, Ortodoksluğun hâlâ geçerli olduğunu ve yeni kaderlerinde de önemli bir yere sahip olduğunu göstermişti. 1453 sonbaharında, Konstantinopolis'te kalan

Rumların yaşadıkları düş kırıklıklarına ve pişmanlıklarına bütün açıklığıyla tanık olduğu zamanki deneyimi, onu, kilise düzenini katı bir disiplin çerçevesinde kurmanın bir yenilgi olacağına baştan inandırmıştı. Bu en net olarak evlilik sorunlarını ele alış biçiminde görülür. Evlilik, kilise yasalarının aile yapısına en doğrudan müdahale ettiği alandı. Konstantinopolis'in fethi gibi bir felaket ailelerin bölünmesine yol açmıştı. Bu durum toplumsal dengede vahim sonuçlar doğuruyor, hatta Ortodoks cemaatin varlığını sürdürmesini bile tehlikeye düşürüyordu. Bireyleri alışageldikleri destekten yoksun kılıyor ve İslam dinine geçişi kolaylaştırıyordu. Eşler ayrılmış ve iletişim olanağı yok olmuştu. Yeniden evlilikler yapmışlar ya da başka çözümlere yönelmişlerdi. Yeni birlikteliklerini yasalara uydurmak istediklerindeyse, karşılarına katı kilise yasaları çıkıyordu. Din değiştirmek çoğu kez daha pratik ve insancıl bir seçenekti. Gennadios, dini kurallar üzerinde ısrar etmenin bu işi daha da kolaylaştıracağını hemen anlamıştı. Dolayısıyla bir hoşgörü politikası ya da Ortodoks bağlamda anıldığı üzere *oikonomia*'yı yeğledi. Serbest bırakılanların kente döndükten sonra Ortodoks Kilisesi'nin güvencesi altına alınması, büyük olasılıkla Patrikhane çevresinde yeniden bir cemaat oluşturmanın en pratik yoluydu, ama bu, Patrikhane meclisinde (sinod), yasaların tam anlamıyla uygulanmasını isteyen etkili bir grubun, Gennadios ile en sadık sağ kolu Theodoros Agallianos'a karşı düşmanlık beslemelerine yok açtı.[53] Ancak bunun kişisel çıkarlarla ne kadar ilgisi olduğunu anlamak imkânsızdır, çünkü Gennadios'un Patrikhane politikaları son derece karanlıktır ve etrafındaki farklı akımlar hakkında ancak tahminlerde bulunulabilir. Ama 1454 sonbaharında Gennadios'un artık sabrı tükenmiş ve istifa edeceği tehdidinde bulunmuştu. Bunda yapısı da rol oynamış olabilir. Plethon'un, Gennadios'u "kendi içinde bölünme yaşayan bir adam" olarak tanımlamasında bir gerçek payı vardı.[54] Gennadios, hem kendini beğenmişti hem de özgüven eksikliği yaşıyordu ve hiçbir zaman bir politikacı olamamıştı. Onu bekleyen görev zaten yeterince gözünü korkutuyordu. Eleştiriye tahammülü yoktu. İstifa tehdidinin bir nedeni de, Yunan *arkhon*'ların, Osmanlı sa-

rayının da etkisiyle kilise işlerine karışmalarını protesto etmek de olabilir. Kısa süre sonraki gelişmeler, *arkhon*'ların, Patrikhane'nin yeniden açılmasının kendilerinin başarısı olduğunu, bu nedenle de kararlarda ve düzenlemelerde söz sahibi olmaları gerektiğini düşündüklerini gösterir.[55]

Gennadios, 1456'nın hemen başında nihayet istifa etmişti. Koşullar tam net değildir, ama ayrıldığına memnun görünmekteydi. İki yıl patriklik yapmıştı. Yerine geçen İsidoros yandaşıydı ve 1453 öncesinde *Synaxis* üyeliği yapmıştı. İsidoros 1462'de öldü ve yerine, Sophronios adıyla aynı gruptan tarihçi Silvester Syropoulos geçti. 1464'te Sophronios öldükten sonra düzenli patriklik silsilesi de kırıldı. Gennadios her zaman arka planda etkileyici olmaya devam etti. Ayrıldıktan sonra Aynaroz Dağı'ndaki Vatopedi Manastırı'na çekildi, bir yıl dolmadan Seres kentinin hemen dışındaki Menoikeion Dağı'ndaki Prodromos [Vaftizci Yahya] Manastırı'na girdi. II. Mehmed'in güvenini tekrar kazandı ve sultan Ortodoks Kilisesi'yle ilgili danışmak üzere kendisini iki kez Konstantinopolis'e çağırdı. Bu sürelerde Pammakaristos Kilisesi'nde kaldı, ama bu bir zamanlar sanıldığı gibi onun yeniden patrik olduğu anlamına gelmiyordu.[56] Konstantinopolis'e ikinci ve son gelişi 1464'teydi, bundan sonra etkisi azalmışa benziyor. Patrikliğin en yüksek fiyatı verene sunulan bir ödül halini almasını engelleyemedi. Bu durum, Osmanlı döneminde Ortodoks Kilisesi'nin kalıcı bir özelliği oldu. Sultanlar elde edecekleri kazanç için kilise içi rekabeti kıyasıya kullanmaktan hoşnuttular. Gennadios'un suçlanacak bir yanı yoktu, ama Patrikhane'yi yeniden kurması Yunan tarafında her zaman ona gölge düşürdü. Çelişkili görünse de bu, Gennadios'un işini çok iyi yaptığının kanıtıydı. O (kendisinden sonraki patriğin de yardımıyla) Ortodoks Kilisesi'nin devamlılığını güvence altına almıştı. Bu sağlandıktan sonra, patriklik artık Osmanlı yönetim mekanizması içine önemli bir unsur olarak katılabilirdi. Temel işlevi, Osmanlı hâkimiyetindeki Ortodoks cemaatin iç işleriyle ilgilenmekti. Ama bu yetki devri için Osmanlı sultanına ödenmesi gereken bir bedel vardı. Müslümanların yönetimi altındaki diğer Hıristiyan kiliseleri için de aynı şey geçerliydi.[57]

Görünürde Patrikhane yeniden açıldıktan sonra kiliseyle ilgili düzenlemeler aşağı yukarı 1453 öncesi gibi olmalıydı. Kentin fethinden önce Patrikhane işlerinde Theodoros Agallianos ve Silvester Syropoulos gibi üst düzey din adamları öne çıkıyordu; bu böyle olmaya devam etti. Çok sayıda Ortodoks Osmanlı hâkimiyeti altına girdiği için kilisenin konumu belki daha da iyiye gitmişti. Kısacası Bizans imparatorlarının yok olması sanki belirleyici bir farklılık yaratmamıştı. Osmanlı sultanının Patrikhane'nin maddi çıkarlarını himayesi altına alması beklenebilirdi. Gennadios'un bu konuda kaygıları vardı, ama sultanın bağışlayıcılığı sayesinde hem Konstantinopolis yağmalanırken can kaybının azaldığını hem de Patrikhane'nin yeniden açılabildiğini kabul ediyordu. Ancak, kentin fethini izleyen dönemdeki değişimin ne kadar büyük olduğunun da farkındaydı. Konstantinopolis artık Gennadios'un bildiği, kendi deyişiyle İmparator İoannes VIII. Palaiologos'un sarayının övünç kaynağı olduğu yıllardaki kent değildi. Bu, Konstantinopolis'in yalnızca taş ve tuğladan yapılmadığının kanıtıydı. Kent, merkezinde Hıristiyan imparatorluk fikrinin bulunduğu bir dünya görüşünün simgesiydi. Bu kabuktan yoksun kalan Ortodoks Kilisesi'nin yeni bir amaç bulması gerekiyordu. Ayasofya'nın patriklik kilisesi olmaktan çıkması, saygınlık kaybının teyidiydi. Gennadios, Konstantinopolis'in fethinden sonra hayatta kalanların, bir zamanlar vatanları olan kentte sürgün haline geldiklerini anlamıştı. Bunu başka yerde aramalıydılar, Gennadios, "şimdi kentimizin olduğu yerde" sözleriyle Göklerdeki Kent'i kastediyordu. Fetihten önceki yaşamına derin bir özlem duyuyordu, ama ilginç olan Bizans'ın bir daha asla yeniden canlanmayacağına inanmış olmasıydı. Bu durum, 1204'te yaşananların tam tersiydi, o zaman sürgünde de olsa imparatorluğu yeniden kurma kararlılığı vardı. Gennadios'a göre Rumlar, Osmanlıların yeni bir takdiri ilahiyi temsil ettiklerini genelde kabul etmişlerdi, ama Kıyamet Günü'ne hazırlık sürecinin bir parçası olduğundan bu kader uzun sürmeyecekti. Konstantinopolis'in fethi bir dünyanın sona ermesiyle sonuçlanmış, ama Bizans'taki uzun binyılcılık geleneği*

* Kıyamet öncesi yeryüzünde Tanrı'nın Krallığı'nın kurulacağı ve bin yıl süreceği inancı – ed.n.

böyle bir felaketle baş edebilmeyi kolaylaştırmıştı.[58] Ayrıca bir kimliğin yok olmasını da ikame etmişti.

Hayatta kalanlar Gennadios'un yol göstermesini bekliyorlardı. Gennadios onlara, eğer her şeyden önce Hıristiyanlarsa, aynı zamanda Hellen de olduklarının güvencesini veriyordu. Hellen 12. yüzyıldan itibaren, *Romaios* ya da Romalı'nın eşdeğeri olarak kullanılmış olabilirdi, Romalı da zaten bizim Bizanslı dediğimizle aynıydı; ama bu denklik biraz mahcup biçimde kurulmuştu, çünkü Hellen'in yaygın anlamı pagandı. Hellen sözcüğü, Bizans kimliğine entelektüel bir boyut katmaya elverişli görüldüğünden yalnızca âlimler tarafından kullanılıyordu. Gennadios, *Romaios* terimini, büyük olasılıkla Doğu Romalı anlamına geldiğinden ve Bizans'ın geçmişiyle eşanlamlı olduğundan kullanmaktan bilinçli olarak kaçınıyordu. Ama peygamber rolüne büründüğünden, peşinden sürüklemesi gereken insanlara ihtiyacı vardı. Hellen terimi, Bizans'ın geçmişiyle bağlarını koparttığını vurgulamaya uygun düşüyordu, ama Plethon'un Hellen canlandırmacılığı projesiyle pekişmiş olan pagan çağrışımlarından arındırılması gerekiyordu. Bu da belki Gennadios'un Plethon'a yönelik karşıtlığı altında yatan hıncı açıklayabilir. Hellen ve Hıristiyan terimlerinin özdeşleştirilmesi, Konstantinopolis'in fethinden sonraki yeni bir Yunan kimliği için gereken temeli sağladı. Bunu ilk dile getiren Gennadios'tu. Bu söylenenden, onun Bizanslılar için yeni bir kimlik yarattığı sonucu çıkarılmamalıdır, çünkü bu bir bakıma kendiliğinden gelişmişti. İmparatorluk ve başkent kaybedildikten sonra, yeni bir kimliğin temelini oluşturmak için geriye yalnızca inanç ve toplu dayanışma duygusu ya da sonradan terimleştirilen *genos* (ortak bir atadan gelenler) kalmıştı. Hellen teriminin avantajı kapsayıcı olmasıydı. Bu da Osmanlı yönetimi altında yeniden bir araya getirilmiş dağınık Rum topluluklarını birbirine kenetlemeye yaradı. Terimin bu bağlamda kullanılması, uzun vadede, Patrik Gennadios'un mührünü taşıdığı inancının yerleşmesini sağladı. Ölümünün hemen sonrasında Gennadios'un saygınlığı eğer azaldıysa da, 16. yüzyılın başlarında yeniden artmıştı. Birkaç yıl içinde Patrikhane tarihlerinde, Ortodoks Kilisesi'nin bütünlüğünü koruyan bir kahraman olarak

anlatılmaya başladı.[59] Bütün çağdaşlarının tersine külliyatı, dağılmadan günümüze ulaşmış, daha önemli bazı çalışmalarıysa daha önceden basılmıştı.

Gennadios'un yazıları, Bizans ile yeni devlete bazen verilen isimle *Tourkokratia* (Türk yönetimi) arasındaki uçurumu aşmaya yarayan ana köprülerden biriydi. Mirası, Ortodoks Kilisesi'nin 1453'ten sonraki entelektüel yaşamı üzerinde kritik bir öneme sahipti. Yakın zamanlara kadar katkılarını küçümsemek modaydı. Çoğu kez 1453 sonrası Yunan entelektüel yaşamını kemikleştirmekle suçlanmıştır, ama o olmasaydı geriye yalnızca dar görüşlü bir manastır kültürü kalacaktı. Sorun her zaman Gennadios'un, Aquino'lu Aziz Tommaso ile skolastik düşünceye olan ilgisinin, Ortodoks geleneğine ters düşüyormuş gibi algılanmasıydı. Sonuçta Gennadios çoğu kez gerici diye kınanıyordu, ama bu ne adil ne de gerçekçi bir değerlendirmeydi. Gennadios, mistik ilahiyatçı Gregorios Palamas ile Aquino'lu Aziz Tommaso'nun çalışmalarından esinlenen yeni Aristotelesçiliği uzlaştırarak, geç dönem Bizans âlimlerinin önemli bir entelektüel başarıya ulaşabilmelerinin yolunu açmıştı.[60] Bu uzlaşının geleceğe aktarılmasında herkesten çok onun payı vardı. 16. yüzyılın sonlarında Lutherci din adamlarıyla yapılan düşünce ve öğreti alışverişinin de gösterdiği gibi, bu uzlaşı, Türk yönetimi altındaki Ortodoks Kilisesi'nin saygın ve sağlam bir entelektüel zemine sahip olmasını sağlamıştı.[61] Ancak, bu alışverişler Konstantinopolis'teki entelektüel zeminin ne kadar daraldığını da gösteriyordu.

Konstantinopolis'in fethi, eğitime önemli ölçüde zarar vermişti. Bizans gurur duyduğu eğitim geleneğini sonuna kadar korumuştu. Bu da Patrikhane'nin yeniden kuruluşunda görev alanların belli bir entelektüel düzeye sahip oldukları anlamına geliyordu. Gennadios'un öyle olduğu açıktı, ama Theodoros Agallianos ile Patrik Sophronios da (1462-1464; daha patrik olmadan önce, Silvester Syropoulos adıyla tuttuğu Ferrara-Floransa Konsili kayıtları, bir Bizanslı tarafından üretilmiş en başarılı tarih eserleri arasında sayılır) ondan aşağı kalmıyordu. Bu isimlere 1453'ten sonra çalışmalarını Konstantinopolis'te sürdüren Georgios Amirutzes, Mihail Kritoboulos ve bir başka tarihçi Laonikos Khalkokondyles'i[62] de

eklersek, Bizans'ın eğitim ve entelektüel geleneğini sürdürme bilgi ve becerisine fazlasıyla sahip olan bir grup âlim ve öğretmenin bulunduğunu varsayabiliriz. 16. yüzyıldan katalogların günümüze ulaşmasından anlaşıldığı üzere Patrikhane'nin de kütüphaneleri koruyabildiği görülmektedir. Sahip oldukları kitaplar arasında Kilise Babaları'nın yazıları ile dinsel metinler ağırlıkta olsa da, sınırlı sayıda klasik yazar ile hatta bir de Bizans romansı vardı.[63] Geç tarihli kaynaklar Gennadios'un Patrikhane'de bir de okul açtığını belirtirler, ama okul denince, büyük olasılıkla retorik üzerine temel bir ders kitabı[64] yazan *Megas Rhetor** Matthaios Kamariotes gibi Ayasofya'daki görevlilerin verdiği özel dersler kastediliyordu. Sonra eğitim düzeyi iyice düştü, bu da Bizans yazın kültürünün 1453'ten sonra niçin gerilemeye başladığını açıklar.

İyi eğitim görmüş kişilerin büyük çoğunluğu şansını İtalya'da denemeyi yeğledi, ama Bizans eğitim sisteminin çökmesinde bu tercihin etkisi kısmi oldu. Gerçek neden artık eğitime gereksinim duyulmamasıydı. Nikolas İsidoros'un mektupları ve Osmanlılar ile yabancı devletler arasındaki Yunanca anlaşmalar Osmanlı devletinde görev alan Rum *arkhon*'ların okuryazar olduğunu ortaya koymaktadır, ama bu metinler gündelik dilde yazılmışlardı. Yüksek eğitimli bir Bizanslı'dan beklenecek gelişmişlikten eser yoktu. 1453'ten sonra gerekli olan orta düzeyde bir okuryazarlıktı. Artık bir imparatorluk sarayı yoktu, Patrikhane kurumuysa çok daha geri bir düzeydeydi. En sinsi tehdit yine de başka taraftan geldi. Soylu Bizans ailelerinin çocukları din değiştirip Osmanlı hizmetine girmeyi yeğliyordu. Örneğin Georgios Amirutzes'in oğulları Müslümanlığa geçmiş ve son derece başarılı kariyerleri olmuştu. 1453'ten epey önce başlayan bu süreç, Osmanlıların artan gücüne Bizans aristokrasisinin verdiği karşılık gibi görünüyordu. Belli ki aile içinde, Osmanlı sarayında söz sahibi konumda birisinin bulunması yararlıydı. Bunun en iyi örneği de uzun yıllar II. Mehmed'e hizmet eden Sadrazam Mahmud Paşa'ydı. Kendisi, Sırbistan'a yerleşen Philanthropenos ailesindendi. Bütün Bizans dünyasıyla

* Büyük Hatip unvanı Bizans'ta Hıristiyanlık eğitiminden sorumlu devlet görevlisine verilirdi – ed.n.

bağlantılarını korumuştu.[65] Trabzonlu Georgios Amirutzes, daha önce de gördüğümüz üzere, onun kuzeniydi. Mahmud Paşa çok yönlü ve entelektüel biriydi. Osmanlı sanatı ve mimarlığının koruyucusuydu, başarılı bir şairdi, ama Türkçe ve Farsça yazıyordu. II. Mehmed'in en az iki sadrazamı daha Bizans'ın soylu ailelerindendi. Bunlardan biri, Palaiologos hanedanından geldiği sanılan Gedik Ahmed Paşa'ydı. Bu, Bizans elitinden geriye kalanların Osmanlı sistemi içinde özümsenmesi sürecinin bir parçasıydı. Bizans uygarlığının fetihten sonra sürmemesinin en temel nedeni bir elit kültürü olmasıydı. 1453'ten sonra Bizans elitinden geriye yalnızca Patrikhane'yle ilişkili birkaç din adamı kalmıştı.

Konstantinopolis'in düşüşünden etkilenmeyen bir başka seçkinler grubu vardı. Bunlar Aynaroz Dağı'nda toplanmış manastır seçkinleriydi. Buradaki manastırlar 14. yüzyılın sonlarından itibaren resmi olmasa da Osmanlı koruması altındaydı. Bu durum 1424'te, Venedik'in denetimi altına girmek yerine Osmanlı hükümranlığını kabul etmeleriyle resmiyet kazandı. Aynaroz Dağı, Osmanlı koruması altında gelişti, zenginleşti ve değişik yerlerde yaşayan Ortodoks cemaatlerin gözünde daha önce hiç olmadığı kadar bir odak noktası haline geldi. Bulgarların, Sırpların, Ulahların, Gürcülerin ve Rusların hepsinin orada temsilcisi vardı; bir bakıma Bizans Uluslar Topluluğu'nun mikro ölçeğiydi, bu da Konstantinopolis'in kaderinden bir dereceye kadar bağımsız kalabilmelerini sağlıyordu.[66] Kabaca Rus keşiş Isaiah'ın verdiği sayılardan hareket edersek, 15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Kutsal Dağ'daki Yunanlar, en büyük ve prestijli iki manastırı, Lavra ve Vatopedi'yi ellerinde tutmakla birlikte[67] azınlığa düşmüşlerdi. 14. yüzyılın ikinci yarısında, Aynaroz Dağı keşişlerinin peş peşe patrik oldukları dönemde Konstantinopolis Patrikhanesi'yle yakın ilişkileri vardı, ama 1453 öncesinde durum farklıydı. Lavra ve Vatopedi manastırlarının başkeşişleri de Aynaroz Dağı temsilcileri olarak Ferrara-Floransa Konsili'ne katılmışlardı, ancak bu imparatorun özel davetiyle olmuştu. Ayios Pavlos Manastırı başkeşişi de Ortodoks temsilcileri arasında olmakla birlikte Aynaroz Dağı'nın resmi temsilcisi değildi. Bütünüyle birleşme yanlısı oldu, konsilden sonra metropolitliğe

yükseltildi ve İoannes VIII. Palaiologos adına diplomatik görevlerle Batı'ya gitti. Keşişler, Kiliseler Birliği yanlısı değillerdi,[68] o da bir daha Kutsal Dağ'a dönmedi. Konstantinopolis'in düşüşü konusunda Aynaroz Dağı'nın önderlerinin hiçbir yorum yapmaması belki de birleşmeden hiç hazzetmemiş olmalarından kaynaklanıyordu, ama daha da şaşırtıcı olan Patrikhane'nin Gennadios yönetiminde yeniden açılmasına da ilgisiz kalmalarıydı. Aslında Aynaroz Dağı ile Konstantinopolis Patrikhanesi arasındaki ilişki –Gennadios'un kısa bir süre Vatopedi Manastırı'nda kalmasına karşın– 1498'de Aynaroz Dağı *protos*'unun (başkan), keşişlerin disiplin altına alınması[69] konusunda Patrik I. İoakhim'den yardım istemesine kadar, yok denecek kadar azdı.

Manastır sisteminin Bizans uygarlığı içinde can alıcı bir yeri vardı. Sivil yaşamın sorumluluklarından kaçmak ve inzivaya çekilmek gibi bir başka yaşam biçimi sunuyordu. Bu yolu seçenlerin sayısı az değildi. Sıradan insanların dindarlık ve fedakârlık algılarının her zaman odak noktasındaydı. Manastırlar çoğu kez inanılmayacak bir servet sahibiydiler. Ancak, büyük âlimlere güvenli bir ortam sağlasalar ve sık sık zengin kütüphaneleriyle övünseler de, asıl amaçları bilim ve eğitim değildi. İşlevleri dua etmek ve günahlardan arınmaktı ve Aynaroz Dağı keşişleri bunu çok ciddiye alıyorlardı. 14. yüzyılda *hesykhia* öğretisinin* tırmanmasıyla Kutsal Dağ'da seküler öğrenim kısıtlanmıştı. 1420'den kısa bir süre önce Aynaroz Dağı'nı ziyaret eden Floransalı rahip Christoforo Buondelmonti, keşişlerin çokluğundan ve dindarlığından son derece etkilenmişti.[70] Ancona'lı Ciriaco da Kasım 1444'te oradaydı. Lavra ve Vatopedi manastırlarının binalarını etkileyici bulmuştu, ama onu asıl heyecanlandıran manastır kütüphanesiydi. Vatopedi Manastır kütüphanesinde *İlyada*'nın çok eski bir kopyasını bulmuş, Philotheu'da da Selanikli Eustathios'un *İlyada* yorumuna rastlamıştı. Ama en harikası, İviron Manastırı'nda, başkeşişin diplomatik görevle Osmanlı sarayında bulunduğu sırada,[71] Plutarkhos'un *Moralia*'sının bir kopyasını satın alabilmesiydi. Aynaroz Dağı manastırlarının

* Ortodoks mistik geleneği – ed.n.

kütüphanelerinin zenginliği çok iyi biliniyordu. Bizans İmparatoru İoannes VIII. Palaiologos, 1438'de İtalya'ya gitmek üzere hazırlık yaparken, yaklaşan konsil için gerekli gördüğü ama Konstantinopolis'te bulamadığı bazı kitapları Aynaroz Dağı'ndan getirtmişti.[72] Maddi ve manevi olarak Aynaroz Dağı, imparatorluğun gerileme döneminde Bizans'ın başarı öykülerinden biriydi, ama bunun bedeli Bizans'ın kaderinden kendini kopartıp Osmanlı korumasını kabul etmek olmuştu. Bunun manası, Bizans uygarlığının ayrılmaz bir unsurunun fazla zarar görmeden hayatta kalmasıydı. Ancak yüksek öğrenimle yeterince ilgilenmemesi kendini hissettiriyordu. Pierre Belon 1546'da Aynaroz Dağı'nı ziyaret ettiğinde, bir zamanların büyük kütüphanelerinin kalıntılarını bulmuştu. Gözlemleri öğreticiydi:

> İnsan eskiden adı geçen dağda Yunanca elyazmaları bulurdu, çünkü Yunan keşişler geçmişte, şimdi olduğundan çok daha bilgiliydiler. Şimdi bir şey bilen keşiş çok az. Her manastırda birden fazla eğitimli keşiş bulmak mümkün değil. Dinsel yazmalar arayan birisi bunları bulabilir, ama şiir, tarih ya da felsefe üzerine çalışma bulmak mümkün değil.[73]

Manastır sistemi, Bizans'ın yok olmasıyla ortaya çıkan yeni koşullara kendini uyarlamak için elinden geleni yapmıştı, ama herhangi bir düzeyde entelektüel bir etkinlik sürdürmesi çok zordu, çünkü Bizans uygarlığının gerçek sahipleri olan yüksek eğitimli görevliler çekirdeği artık yoktu.

Aynaroz Dağı'nın Osmanlı sistemi içinde yavaş yavaş eritilmesi Konstantinopolis'in fethinden önce başlamıştı. Bu, Bizans'ın çöküşünü farklı bir görünüme büründürür; bu çöküşün tekil bir olay değil, bir süreç olarak görülmesi gerekir. Michel Balivet bu konuda çok inandırıcı bir tez geliştirmiştir. Ona göre Bizans'ın düşüşü bir uygarlığın yok oluşundan çok daha fazla, Bizans ve Osmanlı unsurlarının birleşmesiyle yeni bir uygarlığın yaratılmasıdır.[74] Halk düzeyinde ele alındığında bu yorumu destekleyecek pek çok öğe bulunabilir; ama eğer uygarlık saray ya da seçkin kültürüyle eşdeğer tutulursa aynı şey söylenemez. Osmanlı sarayı büyük

bir inceliği olan yetkin bir kültür geliştirmiştir ve bunun Bizans'la hiçbir ilgisi yoktur. Osmanlılar, Ortodoks Kilisesi'ne hoşgörüyle yaklaşmaktan yanaydı. Hıristiyan halkı denetim altında tutma konusunda kilisenin rolü çok değerliydi, ama bu da Rumların daha aşağı bir seviyeye indirilmesi getirmekti. Konstantinopolis Bizanslı kaldıkça en azından bir olsa kültürel eşitlik yanılsaması söz konusuydu. Bizans, II. Mehmed'de derin bir merak uyandırıyordu, ama sonraki sultanlar bu duyguyu paylaşmıyordu, ayrıca Osmanlı devleti içinde güç kazanmaya başlayan ulema da Hıristiyan topluluklara daha sert davranmaktan yanaydı. Mihail Kritoboulos'un 1453'ün hemen sonrasında umut ettiği Osmanlı-Rum işbirliği büyük ölçüde bir hayal olarak kaldı.

4

Batı'daki Tepkiler

I

Konstantinopolis'in fethi, Batı'da çok daha fazla şok yaratmıştı, çünkü mantıksız da olsa Batı kendini buna hazırlamamıştı. Konstantinopolis, neredeyse yüz yıldır görünüşte 1453'teki kadar ciddi olan tehditlerin üstesinden gelmişti. Batı'nın kentin düşüşüne tepkisi net değildi, ama Bizans'la olan ilişkilerinin karmaşıklığı düşünülürse, bu durum anlaşılabilirdi. Latin Ortaçağı için Konstantinopolis bir nirengi noktasıydı. Hâlâ Hıristiyanlık dininin önemli bir merkezi, en önemlisi de, 1204'ten sonra mucizevi biçimde yeniden dolan bir değerli rölik deposu olarak görülüyordu. Bizans aynı zamanda Batı'ya bağlı ve onun himayesinde bir devletti, ama pek istekli ve güvenilir değildi. Batı'nın desteği olmadan varlığını sürdürebileceği kuşkuluydu. Batılı güçler bunu sorumluluk olarak kabul etmişlerdi, ama aslında getirisi götürüsünden çok da fazla değildi. Konstantinopolis, İtalyan ticaretinin dayandığı ağın merkeziydi. Bu nedenle bağımsızlığını korumak Venedikliler ile Cenevizlerin işine geliyordu, ama Bizans'ın varlığının sürmesiyle bir

arada yürüyen belirsizlikler –Bizanslı görevlilerin İtalyan tüccarları taciz etmesi ya da Bizans siyasetinin içine işlemiş istikrarsızlıklar– bu artıları götürüyordu. Papalığın Konstantinopolis'e olan ilgisi, Venedikliler ve Cenevizler kadar açıktan açığa maddeci değildi, o daha çok otoritesini yeniden kurmanın peşindeydi. Ortodoks Kilisesi'yle ilişkilerini yeniden düzene koymasının, Konsil Hareketi'nin sıkı gözetim altında tuttuğu otoritesini yeniden kazanma yolunda önemli bir adım olacağına inanıyordu. Kiliseler Birliği'nin tartışıldığı 1439 tarihli Ferrara-Floransa Konsili kuşkusuz Papa IV. Eugenius için bir zaferdi. Ancak, Bizans'ın sonradan bu konudaki pişmanlığının artması, kararların uygulanmasını zorlaştırıyordu. Kasım 1444'te Macar haçlı seferinin Varna'da uğradığı yenilgi, birleşme karşıtı Bizanslılara, Papalığın hatırı sayılır herhangi bir yardım yapmaya gücünün yetmediğini bir kez daha göstermişti. Bizans İmparatoru İoannes VIII. Palaiologos bile bu görüşe katılır gibiydi. Kiliseler Birliği'ni Konstantinopolis'te resmen ilan etme konusunda bir çaba göstermemesi, Bizanslıların zaten ikiyüzlü olduğuna inanan Batılıların bu görüşünü daha da pekiştirmeye yaradı. IV. Eugenius için Bizans'ı kaderiyle baş başa bırakmak daha kolay olurdu, ama bu, Papalığın eskiden olduğu gibi Doğu Kiliseleri üzerinde egemenlik kurarak, otoritesini güçlendirme projesinin önemli bir bölümünden kısmen vazgeçmek anlamına gelirdi. Bizans'ın gönülsüzlüğüne karşın Papalık, Konstantinopolis'i hem Türklerden hem de Bizanslılardan korumanın işlerine yarayacağına inanıyordu. Kentin düşüşü Papalığın ününü lekelerdi, nitekim de öyle oldu, ama bunu engelleyebilmek için Bizanslıların, kentin fethinin an meselesi olduğuna ikna edilmesi gerekiyordu. 1451'de, birleşme yanlısı olan Konstantinopolis patriği Roma'ya kaçtığında, Papalık, Kiliseler Birliği'nin bütünüyle çökmesini önleyebilmek için söz dinlemez Bizans'ı dize getirmek zorunda olduğunu anladı. Türk tehdidi çok da ivedi değildi, ama Papalık bunun Bizans sarayında yarattığı telaşı Konstantinopolis Kilisesi üzerinde hâkimiyet kurmanın bir yolu olarak gördü. Papa V. Nicolaus'un çözümü, Bizanslı kardinal İsidoros'u düzeni yeniden sağlamak üzere Papalık elçisi olarak Konstantinopolis'e yollamaktı. Kardinal, 1452 Ekim

ayının sonunda kente geldi. İsidoros, Bizans İmparatoru XI. Konstantinos'a, eğer Batı'dan yardım istiyorsa karşılığında Kiliseler Birliği'ni resmen ilan etmesi gerektiğini açıkça söyledi. Kiliseler Birliği, 12 Aralık 1452'de Ayasofya'da ilan edildi. Papalığın Konstantinopolis'e sefere çıkılması konusundaki hazırlıkları belki de gerektiği kadar acil görülmüyordu, çünkü Batı müdahalesi tehdidinin bile Osmanlıları caydırmaya yeteceği inancı hâkimdi.[1]

Yeni sultanla iyi bir ilişki kuran, ama Konstantinopolis'te iş yapan Venedikli tüccarlara karşı küçük hesaplarla zorluklar çıkaran Bizans imparatoruyla arası iyi olmayan Venedik Senatosu'nda da bu görüş egemendi. Venedikli soylular, Konstantinopolis sorunu çevresinde gelişen olaylara acil müdahale edilmesi gerektiğini görememişlerdi. 1422 kuşatmasından bu yana Osmanlılar, Konstantinopolis'i hedef alan birkaç gösteri yapmıştı, ama hepsi bu kadardı. II. Mehmed hâlâ Serenissima [Venedik] ile iyi ilişkiler içinde olmayı arzu eden bir hükümdar olarak algılanıyordu. Bu kadar iyimser olmayan Cenevizler, Konstantinopolis'in korunmasını güçlendirmek amacıyla hemen harekete geçtiler ve Giovanni Giustiniani Longo komutasında küçük bir seferi kuvvet yolladılar. Longo'nun başarıları, eğer elinde daha büyük bir birlik olsaydı neler yapabileceğini de göstermektedir. Bunun dışında fazla bir şey yapılmamıştı. Batı'da, Konstantinopolis'in oluşturduğu tehdidi bütün ciddiyetiyle anlayanların sayısı çok azdı. Kuşatma başladığında Venedik Senatosu, Konstantinopolis'te bulunan habercilerinden hâlâ iyimser haberler almaktaydı.[2] Bizans imparatoru ile yaşanılan zorluklar göz önüne alındığında, bir süre kendi yağıyla kavrulmasında bir zarar yoktu. Venediklilerin, Kuzey İtalya'da Milano düküyle olan rekabet sorunu gibi daha ivedi kaygıları vardı, ayrıca o sıralarda Venedik Doçu Francesco Foscari'nin (1423-1457) dikkatini dağıtan aile içi sorunlar da unutulmamalıydı. Kendisi bir yandan Foscari Sarayı'nın (Ca' Foscari) yapımını denetliyor, bir yandan da vatan hainliğiyle suçlanan ve sürgünde olan en büyük oğlunu geri getirmeye çalışıyordu.[3] Batı'nın Bizans'a vermek isteyebileceği yardım hem çok azdı hem de çok geç geldi. Giacomo Loredan emrindeki Venedik filosu 8 ya da 9 Mayıs'tan önce yelken açmadı.

Konstantinopolis fethedildiğinde filo, Negroponte'deki (Eğriboz Adası) Venedik limanına yeni ulaşmıştı. 11 Nisan'da Papa V. Nicolaus, Ragusa (Dubrovnik) başpiskoposunu Papalık donanmasının başına getirdi ve Konstantinopolis'e yardıma yolladı, ama kaçıp kurtulanlar kentin düştüğü haberini getirdiğinde donanma hâlâ Sakız Adası'ndaydı.

Haber Negroponte'ye 3 Haziran'da, Kandiye'ye de (Girit) 9 Haziran'da ulaştı. Ama Negroponte'deki Venedikli yetkililer, resmi haberciyi Venedik'e 17 Haziran'dan önce yollamadılar, haberci Venedik'e 29 Haziran'da ulaştı.[4] O tarihe kadar çok çeşitli dedikodular yayılmış olmalıydı. Senatörler, Konstantinopolis'in kaderiyle ilgili haber getirebilecek gemileri görebilmek umuduyla balkonlara, pencerelere koşuyorlardı. Haberci geldiğindeyse dehşet çığlıkları yükseldi. Ortalık yatıştığında mektup yüksek sesle okundu. Ayrıntılar hem korkutucuydu hem de abartılmıştı. Önce Ceneviz semti Pera'nın Türklerin eline geçtiği ve altı yaşından büyük bütün erkeklerin boğazlandığı; ertesi gün de sıranın Konstantinopolis'e geldiği bildirilmişti. Gene altı yaşından büyük bütün erkekler katledilmişti.[5] Haberler Venedik'in başına gelen bir felaket gibi algılandı. Pek çok kişinin akrabaları zarar görmüştü. Pek çoğunun da Konstantinopolis'te parası vardı. O tarihlerde yapılan hesaplara göre Venedikliler 20.000 düka altın değerinde mal kaybetmişti. Şimdi bu rakamın daha büyük olduğu sanılmaktadır. Ayrıca Venediklilerin Konstantinopolis'e yardım için yolladıkları donanmanın kaderinden de endişe ediliyordu. Bozguna uğramadığı haberi herkesin içini ferahlatmıştı, ama birkaç gün sonra limana girdiğinde içler acısı haldeydi. Direklerde dalgalanan bayraklar yoktu; trompetler çalmıyordu.[6] Bizanslılara acıyan yok gibiydi. Olay Venediklilerin uğradığı bir yenilgi gibi algılandı. İlk şok atlatıldıktan sonra, enkazdan ne kurtarılırsa kârdır zihniyeti hâkim oldu. 12 Temmuz'a gelindiğinde koşulların değiştiği, sultana ve vezirlerine önceden planlandığı gibi 500 düka altın tutarı armağan teklif etmek yerine 1.200 dükalık armağan teklif edilmesinin daha akıllıca olacağına karar verildi. 17 Temmuz'da Venedik Senatosu, Osmanlı sarayına atanan elçiye görevine devam etmesi için çoktan

talimat yollamıştı; elçi bu görevi şaşırtıcı bir başarıyla yaptı. 18 Nisan 1454'te, II. Mehmed ile, Venediklilerin Konstantinopolis'e dönmelerine izin veren bir anlaşma imzaladı, ama Bizans yönetimi altında vergiden muaf olan tüccarlar, Osmanlılara yüzde 2 gümrük vergisi ödeyeceklerdi.[7]

II

Venedik Senatosu, Konstantinopolis'in düştüğü haberini Papalığa ve diğer Hıristiyan devletlere bildirdi. Papa V. Nicolaus'a mektup 30 Haziran 1453'te yollanmıştı. Mektup, baştan aşağıya Konstantinopolis'in yağmalanmasına ilişkin dehşet verici, korkunç ve yanıltıcı ayrıntılarla doluydu ve bunun Osmanlı devletinin yayılma projesinin yalnızca başlangıcı olduğundan ve bütün Hıristiyanlığı tehdit edeceğinden duyulan derin korkudan söz ediyordu. Mektupta Papa'ya bunu engelleyecek önlemleri alması için yalvarılıyordu. Papa V. Nicolaus mahvolmuştu. Sonradan bu olayın, papalığına gölge düşürdüğünü ve kendisinin bazı açılardan suçlu olduğunu itiraf edecekti. Kendini affettirmeye çalışan papa, 30 Eylül 1453'te Konstantinopolis'i geri almak üzere bir haçlı seferi düzenleyeceğini ilan etti. Gelen tepkiler temkinliydi, ama bu çok da beklenmedik bir şey değildi. Haçlıları yola çıkartmak zaman alacaktı. Seferi İtalya'da düzenleme sorumluluğunu papa üstlendi, Kuzey Avrupa'yı da, bir yıl önce Roma'da taç giydirdiği Habsburg Hanedanı'ndan İmparator III. Friedrich'e (1452-1493) bıraktı. III. Friedrich'in Alman siyasetinde bir güç olarak ortaya çıkmasında, papayla olan ittifakının rolü vardı, bu ittifak 1448'de imzalanan konkordatoyla resmileştirilmişti. Bunun için kendini papaya borçlu hisseden imparator, ertesi bahar danışma meclisini (*diet*) Regensburg'da toplantıya çağırdı. Toplantıya bizzat katılmadı, çünkü Alman elektör prenslerle arası iyi değildi; onların desteklerini çekmesinden ve tahtta hak iddia eden başka birini imparatorluğa önermelerinden korkuyordu. Bu siyasal bölünmeler imparatorluğun, bir haçlı seferi düzenlemeye elverişli bir çerçeve sunmadığı anlamına geliyordu.[8]

Papa V. Nicolaus, imparatorun Türklere karşı düzenleyeceği haçlı seferine destek vermek üzere, Fransiskenlerin *Observantes* (Kuralcılar) dalından ve dönemin en ünlü vaizlerden biri olan Capistrano'lu Aziz Giovanni'yi yolladı. Ancak Aziz Giovanni imparatorluk atmosferini o kadar cesaret kırıcı buldu ki, doğrudan Macar Krallığı'na geçti. Macarlar zaten bir Osmanlı istilası beklediklerinden çabaları burada daha çok takdir edildi. Osmanlı istilası 1456'da, II. Mehmed'in Tuna'nın orta bölümünü denetim altına alabilmek için Belgrad Kalesi'ni kuşatmasıyla başladı. Batı'dan hiçbir yardım gelmedi. Papa için kalenin savunulması, Konstantinopolis'i geri almak için bir haçlı seferi düzenlemenin yanında ikincil öneme sahipti. Kalenin başarıyla savunulması, bir yandan haçlı seferleri ruhunun tam olarak yok olmadığını gösterse de, diğer yandan da Papalığın önce Konstantinopolis'in savunulması sonra da geri alınması yönündeki çabalarının uğradığı başarısızlığın önemini de artırmaktadır. Aziz Giovanni Almanya'da başarısız olsa da, vaazları Macaristan'da büyük etki yaratmıştı. Çoğunluğu köylülerden oluşan bir ordu topladı ve Belgrad'ın yardımına koştu. Sonra da Osmanlı ordugâhına saldırdı. Bu II. Mehmed'in o güne kadar karşılaştığı en ciddi yenilgiydi.[9]

Aziz Giovanni'nin vaazları halkta, I. Haçlı Seferi'nde Papa II. Urbanus'un ya da Ermiş Pierre'in verdiği ateşli vaazların uyandırdığı duyguları uyandırıyordu. Ama zaten Macaristan'da durum, I. Haçlı Seferi sırasında Fransa'da olduğundan çok da farklı değildi. Orada Türk tehdidi elle tutulur bir haldeydi, ama Kuzey Avrupa'da bu tehdit o kadar hissedilmiyor, haçlı seferleri daha çok şövalyelik ruhunun bir parçası olarak algılanıyordu. Daha kişisel düzeyde hac ziyaretleri, seyahat ve turnuvalar ile arada sırada Güney İspanya'daki Müslümanlara, Doğu Avrupa'daki dinsizlere, hatta Balkanlar'da yaşayan Türklere düzenlenen akınlardan oluşan bir yaşam biçimini ifade ediyordu. Ama bu giderek hükümdarların sorumluluğundan çıkmaya başlamıştı. Yerel çekişmeler, devlet işlerinin baskısıyla birleşince, haçlı seferleri düzenleme girişimlerine daha az zaman ve daha az para kaldı. Kuzey Avrupa hükümdarlarından yalnızca biri, İyi Philippe olarak anılan Burgonya Dükü III. Philippe (1419-1467)

bu durumun dışındaydı. Onun haçlı seferlerini ciddiye alacak kaynakları vardı, Kutsal Topraklar'ı ele geçirmek için düzenlemeyi tasarladığı haçlı seferi öncesinde adamlarını Yakındoğu'ya göndererek durumun nasıl olduğunu bildirmelerini istedi. Bir yandan da Kudüs'e yapılan hac ziyaretlerini desteklemek amacıyla hayır kurumlarına bağışlar yapıyordu. Varna seferine küçük bir Burgonya filosuyla katkıda bulunan tek Kuzey Avrupalı hükümdardı. Karadeniz maceraları, korsanlığın azıcık ötesinde olmakla birlikte diğer ülkelere karşı konumunu güçlendirdi. Konstantinopolis'in fethine tepkileri onun haçlı seferleri geçmişiyle uyumluydu. Nisan 1454'te haçlı seferini görüşmek üzere Regensburg'da toplanan danışma meclisine (*diet*) katıldı, ama oradaki varlığı genel bir haçlı seferine destek açıklaması dışında somut bir sonuç sağlamadı. Meclis görüşmeleri bir sonraki toplantıya erteledi. Oysa İyi Philippe, iki ay önce haçlı seferleri ruhunu canlandırmak üzere Sülün Ziyafeti gibi bir dizi şenlik düzenlediğinde, sonucun böyle olacağını tahmin etmemişti. Şölen, dük ile saray erkânının haç giymesiyle son buluyordu. Bir sahnenin ortasında, yüksek bir sütunun üstünde duran bir kadın figürü vardı. Kadın, Konstantinopolis'i simgeliyordu ve onun bir aslanla temsil edilen Türk'ten kurtarılması gerekiyordu. Bu sadece bir tiyatro gösterisiydi ve öyle de düşünülmeliydi – yoksa Burgonya sarayının hayal dünyasında yaşadığını göstermiyordu. Belki abartılı bir maskara alayıydı, ama dükün imajını pekiştirmek amacıyla tasarlanmıştı. Dük, haçlı seferini çeşitli bölgelerde yaşayan soyluları, hanedana sadakat etrafında birleştirecek bir tema olarak görüyordu; bu tema onun başka ülkeler gözünde de yükselmesini sağlamıştı. Kuzey Avrupa'nın ticaret ve sanayi merkezinin denetimini elinde tutan bir hükümdar için bu gerekliydi.

Burgonya dükünün, Konstantinopolis'in fethi haberine verdiği tepki, hafiften çıkarcılık koksa ve sonuçta bir imaj yaratmaktan öte somut getirisi olmasa da, gerçek duyguların ortaya çıkmasına yardımcı olmuştu.[10] İmaja yapılan vurgu Konstantinopolis'in fethinden hemen sonra İyi Philippe tarafından sipariş edilen görkemli *Bertrandon de la Broquière Seyahatnamesi* nüshasından anlaşılmaktadır. Yazma, hac ziyaretini ve haçlı seferlerini konu alan

çok zengin tezhiplerle doludur. Osmanlı kuşatmasındaki Konstantinopolis'in kuşbakışı bir görünümü ile haçlıların son hedefi olan Kudüs'ün tezhipli bir tasviri vardır. Kudüs, kubbeler kenti olarak oldukça gerçekçi verilmişken, Konstantinopolis masalsı bir Fransız kentine benzetilmiştir. Tezhipler, Bertrandon de la Broquière'nin 1433'te Konstantinopolis'e yaptığı gezinin ayrıntılı bir betimlemesi olan metniyle örtüşmez.[11] Bertrandon, zeki ve keskin bir gözlemciydi, kentte yaşadıkları onda Bizanslılara karşı pek sevgi uyandırmamıştı, ama Türklere büyük hayranlık duyuyordu. Konstantinopolis'i bir dizi köyden oluşan bir yer olarak anlatmıştı. Surların içinde geniş boş alanlar daha çoktu. İmparator, Osmanlı sultanına vergi veriyordu ve Konstantinopolis dışında hiçbir yerde resmen hükmü geçmiyordu. Ama Bertrandon, bütün bunlara karşın, Konstantinopolis'in daha romantik görüntülerine bütünüyle de ilgisiz değildi. Konstantinopolis hâlâ, olağanüstü rölik koleksiyonları barındıran büyük kiliseler kentiydi. Ayrıca imparatorluk sarayının ve saraylı hanımların çekiciliğini de göz ardı etmemişti. Bir başka deyişle Konstantinopolis betimlemesindeki doğruluğu, kentin geç ortaçağdaki görünümüyle ilgili, başka hiçbir metinde olmadığı kadar bilgi içeren *Sir John Mandeville Seyahatnamesi*'nden izler taşıyordu. Bu seyahatnamede de kent, en başta Ayasofya olmak üzere güzel kiliselerle dolu bir yer olarak anlatılmıştı. Bir rölik hazinesiydi. Artık imparatorluk makamı olmasa bile hâlâ en kutsal Hıristiyan kentleri arasındaydı.[12] *Sir John Mandeville Seyahatnamesi*, idealize edilmiş bir Konstantinopolis tasviri sunuyordu ve *Bertrandon de la Broquière Seyahatnamesi*'nin metnini, ama daha da çok tezhiplerini etkilemişti. Ancak kentin idealize edilmiş görüntüsü ile gerçek arasındaki farklılıklar fetihten sonra uzun sürmedi.

Konstantinopolis'i romantize eden yalnızca Burgonya sarayı değildi. Bir grup İtalyan hümanist de vardı, ama onlar alışılmadık bir yol izlediler.[13] Onlar da kenti bir hazine olarak övüyorlar, ama Hıristiyan röliklerini değil, klasik dönemden kalanları kastediyorlardı. Kırılma anları 1420'lerde oldu. Manuel II. Palaiologos'un Latince kâtipliğini yapan Giovanni Aurispa, 1423'te İtalya'ya dönerken beraberinde 238 Yunan elyazması getirmişti.[14] Bir önceki

yıl antikçağ uzmanı Floransalı Christoforo Buondelmonti *Liber insularum archipelagi* adlı seyahatnamesini bitirmişti. İçinde bir de Konstantinopolis'i anlattığı bölüm vardı, üzerine yoğunlaştığı geç antik dönem anıtları ve yazıtları kentin klasik geçmişine dikkat çekmişti.[15] Çalışma hemen ünlendi ve hitap ettiği Floransalı hümanistlerin Konstantinopolis hakkındaki düşüncelerini büyük ölçüde değiştirdi. Bunun sonucunda, çok sayıda İtalyan genç eğitim görmek için Konstantonopolis'e gitti. Onlardan biri de, 1420'lerin büyük bölümünü orada geçiren Francesco Filelfo'ydu.[16] Çok sonraları 1469'da Filelfo, İtalya'ya göç etmiş bir Bizanslı âlimle, Konstantinopolis'te bulunduğu sırada gördüğü bir elyazmasıyla ilgili yazışmıştı. Yazmanın, Ayasofya'nın yaşlı *primikerios*'una* ait olduğunu hatırlıyordu. Adamın adını unutmuştu, ama yaşadığı yeri biliyordu. Ayasofya'ya çıkan sokaktan ilerlerken sol koldaki bir evde oturuyordu. Görevlinin, aralarında hocası Demetrios Kydones'in tartışmalı çalışmalarının da bulunduğu etkileyici bir kütüphanesi vardı. Bu yazışmada Filelfo'nun Konstantinopolis'teki öğrencilik günlerinin yankıları hissediliyordu: Kentin sokakları, özel kütüphaneler, eski tartışmalar ve ünlü âlimlerle ilgili anılar...[17] O dönemde Konstantinopolis'te bulunmak heyecan vericiydi. II. Pius adıyla papa olan Enea Silvio Piccolomini'nin, "Hiçbir Latin, bir süre Konstantinopolis'te öğrenim görmeden tam eğitimli sayılmaz" açıklaması ünlüydü.[18] Filelfo, Konstantinopolis'ten 40 kadar Yunanca elyazmasıyla ayrılmıştı. Bu Giovanni Aurispa'yla karşılaştırıldığında oldukça mütevazı bir birikimdi, ama Konstantinopolis'in klasik elyazmalarıyla dolu olduğu izlenimine katkıda bulunmuştu. Konstantinopolis'i romantize edenler oldukça küçük bir hümanist çevreyle sınırlıydı, ama hepsi de Batı'nın Konstantinopolis'in fethine tepkisini örgütleyebilecek kişilerdi. Kentin simgesel, dinsel ve stratejik önemine kültürel bir katman eklenmişti, bu da kentin fethedildiği haberinin Batı kamuoyunda etkili olmasını sağladı. Ancak, ileride göreceğimiz gibi ilk şok atlatıldıktan sonra Batı, olayı çok daha serinkanlı değerlendirmeye başladı.

* Patrikhanenin en üst düzey görevlilerinden biri – ed.n.

Konstantinopolis'in fethiyle ilgili Batı'dan gecikmeden gelen ilk sözlü ve açık tepki *Curia Romana** ile bağlantılı hümanistlerden geldi. Başı, Yunan asıllı Kardinal İoannes Bessarion çekiyordu. Kendisi Ferrara-Floransa Konsili'nde Ortodoks safında birleşmeyi savunmuştu. Ödülü kardinalliğe yükseltilmek oldu. Konstantinopolis'te düşmanca karşılanınca Roma'ya yerleşmiş ve 1453'e gelindiğinde *Curia*'nın önde gelen isimlerinden biri olmuştu. Konstantinopolis'in fethine duygusal bir tepki göstermek için geçerli nedenleri vardı. Ama sesi onunki kadar güçlü çıkan bir başkası da Enea Silvio Piccolomini'ydi. Ancak onun tepkisi bütünüyle kişiseldi, çünkü fetih sırasında *Curia*'da değil, diplomatik görevle Habsburg sarayında bulunuyordu. Kentin düştüğü haberini Sırbistan üzerinden almıştı. Hiç vakit kaybetmeden 12 Temmuz 1453'te Papa V. Nicolaus'a, Hıristiyanlık dünyasının uğradığı zarardan duyduğu üzüntüyü dile getiren bir mektup yazdı, ancak vurgu kültürel kayıptaydı; elyazmaları yok olmuştu, üstelik, diye ısrarla belirtiyordu, bunların çoğu hakkında Latin bilginlerinin henüz hiçbir bilgisi yoktu.[19] Bu korkunç bir felaketti; Piccolomini, papaya bunun papalığı üzerinde her zaman bir kara leke olarak kalacağını ve başarılarının unutulup gitmesine neden olacağını hatırlattı. Papa suçlu değildi. O yalnızca Hıristiyan hükümdarları harekete geçmeye ikna edememişti. Şimdi Konstantinopolis'in geri alınması için her zamankinden daha çok çalışması gerekiyordu. Nikolaus von Cusa'ya 21 Temmuz 1453'te yazdığı mektupta, kenti, Roma İmparatorluğu dönemindeki Atina'yla karşılaştırıyordu.[20] Bir başka deyişle, döneminin en seçkin öğrenim merkeziydi. Kentin zapt edilmesinin Yunan uygarlığının sonu anlamına geldiğini, çünkü Türklerin Yunan uygarlığının değerini anlayan Romalılara benzemediğini belirtiyordu. Türkler, yeryüzündeki en zalim insanlardı. Konstantinopolis'in fethi, İtalya'ya yapılacak bir saldırının başlangıcıydı. Enea, Nikolaus'un bütün ağırlığını kullanarak, Hıristiyan dünyasının Konstantinopolis'i kurtaracak bir haçlı seferi düzenlemek üzere birleşmesi gerektiği konusunda *Curia*'yı ikna etmesi için

---

* Vatikan'ın idari mekanizması – ed.n.

yalvarıyordu. Bilgisi, ruhani üstünlüğü ve reformlara olan bağlılığıyla derin bir ahlaki otoriteye sahip olan Nikolaus'u kendi tarafına çekmek zorundaydı. Nikolaus, diğer inançlara barışçıl yaklaşımıyla tanınıyordu. 1437'de Papa IV. Eugenius'un, Kiliseler Birliği konusunda hazırlık görüşmeleri yapmaları için Konstantinopolis'e yolladığı heyet içinde yer almıştı. Konstantinopolis'in düşüşü onu derinden, ama belki de beklenmedik bir biçimde etkilemişti. Bu olay, Hıristiyan dininin başta İslam olmak üzere diğer dinlerle ortak bir zeminde buluşması gerektiğine olan inancını daha da güçlendirmişti. Görüşlerini, Konstantinopolis'in düşüşünün hemen ardından kaleme aldığı *De Pace Fidei* (Dinler Arasında Barış Üzerine) adlı çalışmasında açıklamıştı.[21]

> Konstantinopolis bölgesindeki yerleri önceden görmüş bir adam vardı; Türklerin kralının Konstantinopolis'te yaptığı en son ve en zalimce işlerin haberini aldıktan sonra Tanrı yolunda gayret arzusuyla tutuşmuştu. Bu nedenle, Yaradan'ın merhametine sığınarak, dinler arasındaki yolların farklılığından ötürü daha da azgınlaşan ve çığırından çıkan bu zulme bir son vermesi için O'na sızlana sızlana yalvardı.[22]

Sözü edilen "adam" Nikolaus von Cusa'dan başkası değildi. Konstantinopolis'in düşmesi haberinin üzerinde yarattığı duygusal etkiyi tasvir ediyordu. Bu etkiyle bir düş görmüştü: Düşünde Cennet'teydi; Cennet'in Kralı değişik dinlerin temsilcilerini dinledikten sonra, barış yapılmasını buyurmuştu. *De Pace Fidei* de bu düşü nakletmek için kaleme alınmıştı.

Eser, Konstantinopolis'e yardım amaçlı bir haçlı seferi düzenlemek ya da düzenlememek konusunda *Curia*'da sürdürülen tartışmanın bir parçasıydı. Nikolaus von Cusa, Konstantinopolis'in düşüşünün, savaş değil barış için bir fırsat olduğunu savunuyordu, ama böyle düşünmeyen çoğunluk için kentin düşüşü, önceden yardım gönderilmesine karşı çıkanlara bir ihtardı. Konstantinopolis'in Türkler tarafından fethedilmesi, bu olayın papalığı üzerine gölge düşürdüğüne inanan Papa V. Nicolaus'ta da derin izler bırakmıştı. 30 Eylül 1453'te resmen haçlı seferi çağrısı yaptı. Bu hiçbir işe ya-

ramadıysa da, en azından Konstantinopolis'in alınmasının Türklerin İtalya'yı istila etmelerinin başlangıcı olduğu konusundaki yaygın korkuyu yatıştırdı. Öte yandan, kimi hümanistlerin Türklerin uygarlığa bir tehdit oluşturduğu inancını paylaşanların sayısı azdı. Böyle bir tehdidin haçlı seferini haklı kılacağı görüşünde olanlarsa daha da azdı. Ancak, 1456'da Belgrad'da II. Mehmed'e karşı kazanılan zafer, Konstantinopolis'i geri almak üzere haçlı seferi düzenleme konusundaki Papalık planlarına cesaret vermişti, aksi halde somut bir destek gelmediği gerekçesiyle bu planlar bir kenara bırakılacaktı. Başarılı Belgrad savunması bahane edilerek oluşturulacak bir Papalık donanması, Konstantinopolis'e yapılacak saldırıda ideal ileri üs olarak kullanılabilecek Thasos (Taşoz), Samothrake (Semadirek) ve Lemnos (Limni) adalarını ele geçirebilirdi. Arnavutların, Osmanlıların İskender Bey adını verdiği Gjergj Kastrioti komutasında Türk yönetimine karşı ayaklanması da Papalık çevresinde iyimserlik yaratmıştı. Kardinal Bessarion ile Enea Silvio Piccolomini'nin güçlü olduğu *Curia*, bir haçlı seferi düzenlenmesi için baskı yapmaya başladı.[23] Piccolomini 1458'de II. Pius adıyla papa olunca, girişim iyice hız kazandı. Sonradan kaleme aldığı *Commentarii* (Yorumlar) adlı otobiyografisinde, papalık dönemini kendi açısından değerlendirirken, bu dönemin değişmeyen izleğinin haçlı seferi olduğunu belirtmiştir.[24] Konstantinopolis'in düşüşüne verdiği ilk tepki, geri alınması konusunda duyduğu sorumluluğu açıklıyordu, ama II. Pius'un haçlı seferine olan bağlılığının daha derin sebepleri vardı. Böyle bir girişim, Konsil Hareketi sonrasındaki Papalık kurumunun süregelen kaygısına çözüm olabilir, Batı'daki Büyük Bölünme sırasında, Hıristiyan dünyasında kaybettikleri saygın önderlik konumunu yeniden kazandırabilirdi. Pius'un rehberi, kendisine yaptığı bütün iyiliklerden ötürü büyük minnettarlık duyduğu Papa IV. Eugenius'tu (1431-1447). Piccolomini, uzun yıllar Basel Konsili'nde hizmet etmesine karşın, Eugenius onu bağışlayarak kucaklamış ve *Curia Romana*'ya kabul ederek yükselmesinin önünü açmıştı. IV. Eugenius'un en önemli başarısı Ferrara-Floransa Konsili'ydi, ama bu konsil, Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birleşmesi için yapılan bir toplantının ilerisine geçmiş-

ti. Öyle veya böyle toplantılar 1445'e değin sürdü ve çoğu Doğu Kilisesi'yle görüş birliğini yeniden kurdu, ayrıca konsilci muhalefeti de fiilen sonlandırdı. Burada Enea Silvio Piccolomini önemli bir rol oynadı, çünkü Habsburg Hanedanı'ndan Alman İmparator III. Friedrich'i, Basel Konsili'ndeki Konsil Hareketi yandaşlarını desteklemekten vazgeçiren Papalık temsilcilerinin başında o vardı. IV. Eugenius, Papalığın saygınlığını, Ferrara-Floransa Konsili sayesinde yeniden kazanmakla birlikte, temelleri hâlâ kırılgandı. 1444 Varna Haçlı Seferi'nin başarısızlığı bir geri adımdı; Konstantinopolis'in Osmanlıların eline geçmesi ise IV. Eugenius dönemindeki bütün kazanımları tehdit ediyordu.

Enea Silvio Piccolomini, bunu herkesten daha kuvvetli hissediyor ve haçlı seferini, IV. Eugenius'un mirasını korumanın bir aracı olarak görüyordu. Haçlı seferini bu kadar benimsemesi, Papalığın ortaçağ geçmişinden kurtulamayan bir adam izlenimi uyandırmıştı. Piccolomini'nin bu tavrının bir hümanist olarak kazandığı başarılara ters düştüğü kanaatindeki akademisyenler bu çelişkiyi yadırgamışlardır. Ortaçağ ile Rönesans arasında çok da keskin bir ayırım yapmak istemeyenler içinse iş bu kadar da karmaşık değildi. Papalığın amacını ya da kurumlarını değiştirmesi zordu. Ama Papalık diğer yandan kendini yeni koşullara veya yeni düşünce biçimlerine uyarlayabilirdi. Dolayısıyla Piccolomini papa olduktan sonra haçlı seferini şövalyelik ruhunun bir parçası olarak değil, hümanist bir yaklaşımla Türklerin barbarlığına karşı Batı uygarlığını savunmak biçiminde ortaya koymakta kararlı davranmıştı. Papanın bu yaklaşım sayesinde haçlı seferini, Hıristiyan dünyasını ruhsal olarak yeniden canlandıracak bir araca dönüştürme umutları gerçekleşmedi, ama geçici bir süre için Konstantinopolis'i geri almaya yönelik haçlı seferi tasarılarına yeni bir enerji aşıladı.[25]

Bir haçlı seferi başlatmak için koşullar hâlâ elverişli görünmüyordu. 1454'te Papalık da dahil olmak üzere önde gelen İtalyan devletleri, Venedik, Milano, Floransa ve Napoli yarım yüzyılı aşkın bir zamandır belli aralıklarla süren savaşları sona erdiren Lodi Barışı'nı imzaladılar. Söz konusu İtalyan devletlerini toplantı masasına oturtan etmenlerden biri, Osmanlıların Konstantinopolis'i

ele geçirmesinin akla getirdiklerinden duyulan endişeydi. İtalya'da sürekli barışın güvencesi, Osmanlı saldırısını dizginleyebilmek üzere Papalık şemsiyesi altında oluşturulacak Kutsal İttifak'tı. II. Pius, bu ittifakı kurabilmek için Haziran 1459'da Avrupa devletlerini Mantova'da bir kongreye çağırdı. Bu toplantının bir amacı Türklere karşı haçlı seferi ilan edilmesi konusunda genel bir uzlaşma sağlamaktı. 26 Eylül'de delegelere yaptığı konuşmadan sonra II. Pius, haçlı seferi ilan edebilmesi için gereken izni kâğıt üstünde almıştı, ama farklı Avrupa devletlerinin sözlerini tutmalarını sağlamak neredeyse imkânsızdı. Mantova Kongresi'nin pratikteki tek sonucu, kongrede temsil edilen Despot Thomas Palaiologos'a destek amacıyla Mora'ya birkaç yüz paralı asker yollanması oldu. Ama Mantova Kongresi yine de haçlı seferini ve Bizans'ı gündemde tutmaya yaradı. II. Pius, diplomat olarak görev yaptığı yıllardan tanıdığı Habsburglu imparator III. Friedrich'ten oldukça umutluydu, ama o cenahtan hiçbir yardım gelmedi. Bu, II. Pius'un 14 Ocak 1460'ta haçlı seferi ilan etmesini engellemedi. Ertesi yıl, ortaçağ üslubuna uygun biçimde, II. Mehmed'e Hıristiyanlığı kabul etmesi ihtarında bulundu. Sultanı bu meydan okumadan hiç haberdar etmemesi, bunun aslında iç tüketime yönelik olduğunu düşündürmektedir. Konstantinopolis'in fethinin ilk şokunun giderek azalmaya başladığı bir dönemde, haçlı seferi planlarının ivmesini koruyabilmek için belli ki kasıtlı bir hareket söz konusuydu.[26] Değişik devletlerin, Konstantinopolis'in fethinin önemini daha serinkanlı değerlendirebilmeleri için yeterince zaman geçmişti. İtalya'da Türklerin ivedi bir tehdit oluşturmadıkları anlaşılmaya başlamıştı. Floransa ile Milano Osmanlı zaferini kendi avantajlarına kullanma yollarını arıyorlardı. Floransa, Osmanlı pazarında Venediklilere ve Cenevizlere karşı ticari gücünü artırmayı umuyordu. Milano, sultanla anlaşmayı, Kuzey İtalya'ya hâkim olma konusunda rakipleri olan Venediklileri sıkıntıya sokmanın bir yolu olarak görüyordu. Venedikliler ise Konstantinopolis'teki ticari üstünlüklerini koruyacaklarından emin bir halde Osmanlılarla çabucak anlaşmışlardı, ama şimdi tereddütler belirmişti, bunlar da II. Pius'un haçlı seferi planlarının lehine çalıştı.

II. Pius, önceleri Venediklilerle işbirliği yapmaktan hoşnut olmadı. Pazar yeri taleplerinin eninde sonunda haçlı seferi ruhunu yozlaştıracağını düşünüyordu.[27] Bir diplomat olarak deneyimleri ona Venedik'in haçlı seferlerine katılmasının, diğer İtalyan devletlerini uzaklaştıracağını öğretmişti. Venediklilerin haçlı seferine katkısı hakkındaki kaygıları sürüyor, Kardinal Bessarion, Venedik'e olan bağlılığıyla bunu dengelemeye çalışıyordu. Bu sıralarda II. Pius hastaydı. Fazla ömrü kalmadığını herhalde biliyordu. Haçlı seferine bizzat komuta etmek istediğini açıkça söylemişti. Bu olağanüstü bir karardı. Bir sürü haçlı seferi olmuş, ama hiçbirine bir papa komuta etmemişti. II. Pius'un *Commentarii*'si, 18 Haziran 1464'te yola çıkmadan birkaç ay önce nasıl bir ruh halinde olduğunu gözler önüne serer. Kardinaller Meclisi'ne bunu yapmaya mecbur olduğunu, çünkü hem Venedik doçuna hem de Burgonya düküne söz verdiğini, her ikisinin de donanmalarını Papalık donanmasına katılmak üzere hazırladıklarını söyledi. Kendisinin bizzat katkısı olmadan haçlı seferinin olamayacağını ve bu seferi gerçekleştiremezse kiliseye yönelik acımasız eleştirilerin daha da artacağını anlamıştı. Türklere karşı yapılacak bir haçlı seferinin kiliseyi arındırmanın bir yolu olduğuna inanıyordu.[28] Bu yaklaşım, haçlı seferini bir kefaret ödeme yolu olarak gören geleneksel anlayışla uyumluydu. II. Pius, haçlı seferine bizzat komuta ederek, kilisenin iyiliğine hizmet etmiş olacaktı. Açıkçası kilisenin Büyük Bölünme sırasındaki beceriksizlikleri ve Konstantinopolis'in fethiyle simgelenen başarısızlıklarını telafi etmenin bir yoluydu bu.

Temmuz 1464 sonlarına doğru II. Pius Ancona'ya ulaştı, Papalık donanması burada demir attı. Pius, Doç Cristoforo Moro'nun komuta ettiği Venedik donanmasını beklemeye başladı. 12 Ağustos 1464'te donanma geldi, ama II. Pius üç gün sonra öldü. Haçlı seferinden vazgeçildi. Burgonya donanması papanın ölüm haberini aldığında Marsilya'daydı. Burgonya Dükü İyi Philippe hemen donanmayı geri çağırdı. Burgonya'nın haçlı seferine etkin desteği sona ermişti. Burgonya'nın haçlı seferine katılma sözünün arkasında İyi Philippe vardı, o da 1467'de öldü. Oğlu (Yiğit) I. Charles, açıktan açığa haçlı seferini küçümsediği bilinen Fransa Kralı XI. Louis ile olan müca-

delesinde, seferi, propaganda amaçlı kullanmaya devam etti, ama Burgonya topraklarındaki Fransız baskısı, herhangi bir haçlı seferine katılmayı imkânsız kıldı.[29] II. Pius'un ölümü haçlı seferi düşüncesini yok etmemişti. Kendisinden sonra gelen Papa II. Paulus (1464-1471) haçlı seferi girişimlerini sürdürdü, ama göreceğimiz gibi Türklere karşı savaşın geldiği noktada haçlı seferi artık anlamını kaybetmişti. Haçlı seferlerinin Papalığın gündeminde kalmaya devam etmesinin nedeni, Hıristiyan Batı dünyasının ortak belleğinde hemen silinip atılamayacak kadar derin izler bırakmasıydı, ama giderek geçmişin derinliklerine gömülmüş bir ideal çağrışımı uyandırıyordu. II. Pius'un, haçlı seferinin Hıristiyan toplumunu canlandıracak ve arındıracak bir araç olabileceği düşüncesi tekzip edilmişti.

Haçlı seferinin uzun geçmişi, yeni meydan okumalara ve bakış açılarına uyum sağlayarak evrim geçirebildiğinin kanıtıydı. Hümanist bağlamda Batı uygarlığını barbarlığa karşı koruma savı ancak son kertede ortaya çıkmış, modern çağ öncesinde yüklendiği son anlam olmuştu. Konstantinopolis'in Türklerin eline geçmesine bir tepki biçiminde şekil bulmuştu. Yandaşlarıysa, *Curia Romana* çevresinde toplanan ve bu düşüncenin yayılmasını sağlayan bir avuç hümanistten ibaretti. Haçlı seferinin en ateşli savunucusu II. Pius bu düşünce ortamı sayesinde papalık tahtına oturmuştu. Ancak haçlı seferlerine yeni bir anlam ve amaç yükleyerek dönüştürebilmek için harekete geçmek gerekirdi. II. Pius bunu anlamıştı, ama ölümüyle bunun hiçbir zaman gerçekleşemeyeceği ortaya çıkmıştı. Hümanistlerin, uygarlığı korumak amacıyla haçlı seferi düzenleme düşüncesiyse hiçbir zaman yaygınlık kazanmadı. Bu gözdağı o kadar uzun sürdürüldü ki, sonunda bıkkınlık getirdi. II. Pius döneminde kısa bir süre gündemde kaldıysa da aciliyetini yitirmişti. Hümanistler haçlı seferi söylemini üretmeye devam ettiler, ama tartışmanın koşulları değişmişti. Artık Konstantinopolis'i kurtarmak için bir haçlı seferi toplamak, gerçekleşmesi mümkün bir olay değildi. Konu Osmanlıların oluşturduğu tehdidin niteliğiydi. Türkleri uygarlık düşmanı olarak gören ve hümanist çevrelerce geliştirilen düşünce zaman içinde yaygınlaşmakla birlikte, bu nedenle haçlı seferi düzenleme fikrinden epeyce uzaklaşılmıştı.[30]

Papalık, Konstantinopolis'in güvenliği için özel bir sorumluluk üstlenmiş, bunu da Papalık otoritesinin yeniden kurulması projesine dahil etmişti. Bu nedenle kentin Osmanlıların eline geçmesi kaçınılmaz olarak Papalığın saygınlığını zedelemiş, ama Konstantinopolis'i geri almak üzere sefer düzenlenemeyeceği anlaşılınca durum daha da kötüleşmişti. Papalık çok zor durumdaydı. Haçlı seferi idealinden ne vazgeçebiliyor ne de onu yeniden canlandırabiliyordu; bu ideal yitip gitmişti. Geriye dönüp bakıldığında, geleneksel haçlı seferlerinin fiilen 1396'daki Niğbolu Savaşı ile, çoğu Burgonyalılardan oluşan haçlı kuvvetlerinin I. Bayezid (1389-1402) tarafından bozguna uğratılmasıyla sona erdiği söylenebilir. Buna karşın, haçlı seferi düşüncesi Burgonya sarayında hep canlı kalmış, buna bağlı olarak Konstantinopolis'in düşüşünün haberi de sarayda ateşli tepkilere neden olmuştu. II. Pius'un haçlı seferi girişimine Kuzey Avrupa devletleri arasında en çok yardım eden Burgonya düküydü, ama papanın ölüm haberini alır almaz güçlerini geri çekmesi, onun bile haçlı seferi sevdasının artık ne kadar boşuna olduğunu anlamaya başladığını gösterir. Konstantinopolis'in düşüşü, olayları netleştirmeye yaramıştı. Batı'da yaşayanların edindiği izlenim, Bizans'ı kaybetmenin –ne kadar üzücü gelirse gelsin– artık çok da önemli olmadığıydı. Gerçekçi bir açıdan bakıldığında, Konstantinopolis kaygısı, Batı'daki siyasal gelişmelerle pek ilgisi olmayan bir gösteriye dönüşmüştü. Şimdi Osmanlıların yeni doğmakta olan Avrupa devletler sistemiyle nasıl bir ilişki kuracağı çok daha merak edilen bir meseleydi. Batı'daki bilgili kamuoyunun Konstantinopolis'in fethine ilgisini yitirip, çok daha aciliyet kazanmış olan Osmanlı tehdidinin niteliğiyle ilgilenmeye başlaması çok da şaşırtıcı değildi.[31]

III

Venedik de II. Pius ölür ölmez Osmanlılara karşı mücadele etmekten vazgeçseydi daha iyi ederdi, ama onun gündemi her zaman farklı olmuştu. II. Pius'un haçlı seferine bu kadar yapışıp kalması aslında apaçık çıkar meselesiydi. Uzun zamandır, Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından alınmasının Doğu'daki çıkarlarına

verdiği zararı gidermek için gerçekçi çareler bulmaya çalışıyordu. Mora'daki Osmanlı topraklarının istilasına destek vermek üzere Venedik güçlerini yollama kararı II. Pius'la olan ittifakından çok daha öncesine aitti. Önceden gördüğümüz gibi, Venedik Senatosu'nun, Konstantinopolis'in düşüşü haberine verdiği ilk tepki zafer kazanan Osmanlı sultanı ile hemen arasını düzeltmek olmuştu, ama bu yalnızca bir oyalama taktiğiydi. Konstantinopolis'in düşmesinin Yunanistan'daki Venedik topraklarını Osmanlı genişlemesine karşı savunmasız bıraktığı açıktı; en çok da Negroponte (Eğriboz Adası) tehlikedeydi, bu nedenle Venedikli yetkililer savunmayı güçlendirmek üzere adaya hemen ünlü bir mühendis yollamışlardı.[32] Endişelerini açıkça gösteren bir başka şey de, borçlarından ötürü Mora'daki Patras'a sürgün edilen usta bir gemi yapımcısını geri çağırmalarıydı. Adamın Osmanlıların eline geçmesini istemiyorlardı.[33] Konstantinopolis'in fethiyle birlikte Osmanlıların denizlerdeki Venedik egemenliğine meydan okuyabilecek bir deniz gücü haline gelmesinden oldum olası korkarlardı; şimdi akıllarında gene bu korku vardı.

Venediklilerin önceden tahmin edemediği, Konstantinopolis'in fethinin Girit'teki Yunanlar üzerinde yarattığı tedirginlikti.[34] Bu tedirginlik, kökleri, Girit Ortodoksları arasındaki dinsel bölünmelere dayanan Sifis Vlastos komplosunu hızlandırdı. Aslında bu dinsel bölünme Ferrara-Floransa Konsili'nde karara bağlanan Kiliseler Birliği'nin doğurduğu sonuçlardan biriydi. Girit'te birleşme yanlıları azınlıkta kalmakla birlikte, Venedikli yetkililerin desteği sayesinde, Ortodoks Kilisesi'ni denetimleri altına almışlardı. 1452'de Rethymno (Resmo) *protopapas*'lığına (başpapaz) birleşme yanlısı birisinin atanması, kentin en güçlü ailelerinden birinin başı olan Sifis Vlastos'u kızdırmıştı. Sifis, Venediklileri adadan atmak üzere bir komplo düzenlemiş, ama bir Rum papaz, Venedikli yetkililere haber verince, yakalanarak Ağustos 1454'te idam edilmişti. Ancak ayaklanmalar kesilmedi. Dört yıl sonra, Konstantinopolis'ten, Ortodoks inancı güçlendirmek üzere yeni patrik tarafından bir misyon yollandığına dair bir kayıt bulunmaktadır. Rethymno'nun yeni *protopapas*'ının, Konstantinopolis patriğinden kutsanmasını istedi-

ğine ve Kandiye'deki bir keşiş aracılığıyla sultanla gizliden gizliye haberleştiğine ilişkin söylentiler vardı.[35] Çok sayıda Ortodoks'un, II. Mehmed'in Rum Patrikhanesi'ni yeniden açmasının ona, bir zamanlar Bizans imparatorunun sahip olduğu siyasal meşruiyeti kazandıracağına inanması, Venedikli yetkilileri endişelendiriyordu. Bu düşüncenin, Giritliler arasında yayılmasına Konstantinopolis ve Mora'dan gelen göçmenlerin neden olduğunu sanıyorlardı. Yerli Giritlilerin artan hoşnutsuzluklarının da Ortodoks papazlardan kaynaklandığına inanıyorlardı. Bu nedenle beş yıl boyunca yeni papaz atanmasını yasaklayan ve köy başına papaz sayısını bir ya da ikiye düşüren bir kararname çıkarıldı. Papazlar yeniden atanmaya başlayınca, yeni papazlar takdis törenleri için Venedik'e gitmek zorunda kalacaktı. Girit'e dışarıdan Ortodoks papaz gelmesi yasaklandı.[36] Havanın değiştiği Venedik'te de hissedilmişti. Rum Ortodoks ayinlerinin yapılabilmesi için bir şapel inşa edilmesi konusunda deneme amacıyla onay verildi. 1457'de bu onay iptal edildi ve inşaatı tam bitmemiş olan şapelin yıktırılması emredildi.[37] Konstantinopolis'in fethi kısa vadede Venedik yetkilileri ile Ortodoks halk arasındaki ilişkilerin bozulmasına neden olmuştu.[38]

Hem Latinler hem de Rumlar, Konstantinopolis elden giderken kararlı davranamadıkları için Venediklileri suçlu buluyorlardı; Venedikliler büyük olasılıkla bu suçluluk duygusuyla abartılı tepki göstermişlerdi. Venedik Senatosu çok inandırıcı olamamasına karşın, yabancı devletlere gönderilen mektuplarda bu suçlamaya karşı kendilerini tekrar tekrar savundu. Konstantinopolis'in düşüşü ağır mali kayıplara neden olmuştu, bu da durumu Venedikliler için daha zorlaştırıyordu. Kamu maliyesi çökmek üzereydi. Venedik de diğer İtalyan kentleri gibi, *Monte* olarak anılan konsolide borçlanma yoluyla beklenmedik giderleri karşılamaya çalışıyordu, ama sistem, 1453'ün sonunda, Soranzo kardeşler tarafından yönetilen en önemli Venedik bankasının iflasıyla hemen hemen aynı zamanda çöktü.[39] Bu mali zorluklar bir siyasal krizle aynı zamana denk gelmişti. Venedikli ünlü aileler arasında Doç Francesco Foscari'ye (1423-1457) karşı artan bir hoşnutsuzluk vardı. 1453'e gelindiğinde Foscari, zaten diğer doçlardan çok daha uzun süredir

yönetimdeydi. Konstantinopolis'in kaybedilmesi, onun gündemden ne kadar kopuk olduğunu gösteriyordu. Foscari Sarayı'nın yapımını tamamlamak, onun için Osmanlılara karşı "bırakınız yapsınlar" (*laissez-faire*) politikasını uyguladığı Doğu'daki Venedik çıkarlarının gördüğü zarardan daha acildi. Bu politikayı Venedik'in 1423'te Selanik'i ilhak ettiği zaman yaşanan kötü deneyim nedeniyle benimsemiş, Osmanlılar yedi yıl sonra kenti ele geçirince bu yaklaşımı iyice pekişmişti. Osmanlılarla işbirliği yapmanın savaşmaktan daha kazançlı olacağına inanıyordu. Edilgen bir konum belirlemek, Doğu'daki Venedik çıkarlarını korumak için, hele hele anakaradaki konumunu ivedilikle güçlendirmesi gerektiği bir dönemde, en güvenli yoldu. Ama bunun bedeli çok yüksekti ve Milano'yla bir dizi yüksek maliyetli ve istenmeyen savaşı gerektirmişti. Konstantinopolis'in kaybedilişi küçük düşürücüydü ve Foscari'nin dış politikasının ne kadar yanlış yönlendirildiğinin kanıtı olarak gösteriliyordu. Buna ek olarak doç, düşmanlarına, hazine değerinde bir rehin olarak, babasının işine gelmeyecek kadar hırslı oğlu Jacopo'yu vermişti. Jacopo, Cumhuriyet'in düşmanlarından rüşvet aldığı gerekçesiyle 1451'de Girit Adası'na sürülmüştü. Konstantinopolis'in fethinden az sonra, II. Mehmed'le gizli yazışmalara başladı. Sultanı, kendisini sürgünden kurtarması için Girit'e bir kadırga göndermeye ikna edeceğini umuyordu. Aptalca bir plandı, ama adada yerel halkın yarattığı huzursuzlukları bastırmaya çalışmakla meşgul olan Venedikli yetkilileri korkutmaya yetti. Jacopo 1456'da Venedik'e getirilerek yeniden mahkemeye çıkartıldı. Suçlu bulunmuş, ama boynunun vurulması onaylanmamıştı. Onun yerine yeniden Girit'e sürgüne yollandı. Bu tavır Onlar Konseyi üyelerinin babasına doğrudan hücuma geçeceklerinin habercisiydi ve ertesi yıl konsey doçu azletti. Venedik tarihinde daha önce benzeri olmayan bir olaydı bu. Sevilmeyen doçları öldürmek daha alışılmış bir davranıştı.

Francesco Foscari'ye muhalefetle ilişkilendirilen siyasal belirsizlikler, doçun devrilmesinden sonra da devam etti, bu da Osmanlılara karşı net bir politika belirlemeyi zorlaştırdı. Bu arada Venedik'in Doğu'daki konumu daha da kötüleşmişti.[40] Venedik tehlikelerin farkında olmasına karşın, 1460'ta Mora'nın Osman-

lılara geçmesine engel olamadı, böylece koloni toprakları daha da korumasız kaldı. Doç Cristoforo Moro (1462-1471), Papa II. Pius'un haçlı seferi hazırlıklarından yararlanarak, Venedik'in Doğu'daki konumunu yeniden iyileştirmeyi umuyordu. 1463'te geri almak düşüncesiyle Mora'ya seferi bir kuvvet yolladı. Bu da, Lesbos (Midilli) Adası'nı ele geçirme girişimi gibi tam bir fiyaskoyla sonuçlandı. Venedikliler, Konstantinopolis'in düşüşüne karşı tepki vermekte çok geç kalmışlardı. Tepkiler idealist bir nedenden kaynaklanmıyordu; eğer bir şey yapmazlarsa kendilerine bağlı olan bütün toprakları Türklerin ele geçireceğini biliyorlardı. Neredeyse başından beri Osmanlılarla savaş, Venediklilerin aleyhine gitti. Bir dizi yenilgi yaşadılar, bunlar içinde en önemlisi 1470'te Negroponte'nin kaybıydı. Venedik'in son umudu, Doğu Anadolu'daki en güçlü hükümdar olan ve Osmanlı genişlemesini en az Venedik kadar tehlikeli bulan Uzun Hasan'la* ittifak yapmaktı, ama Uzun Hasan'ın 1478'deki ölümü Venediklileri yalnız bırakmıştı. Yapabilecekleri tek şey barış istemekti. 1479'daki anlaşmanın koşulları çok ağırdı. Ödenen en büyük bedel Venedik'in Eğriboz'dan [Negroponte] vazgeçmesiydi, ayrıca Ege Denizi'nde de kayda değer bir varlığı kalmadı. Osmanlı sultanına yalnızca 100.000 düka tazminat ödemekle kalmadı, her yıl 10.000 düka haraç ödemeyi de taahhüt etti.[41]

Fiili açıdan, 1463-1479 savaşı Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından alınmasının en önemli sonuçlarından biriydi.[42] 1453'ün güçler dengesinde önemli bir kayma yarattığını kanıtlamıştı. Konstantinopolis IV. Haçlı Seferi'nden beri, Doğu'da Karadeniz'den Girit'e kadar uzanan bölgedeki Venedik ticaret ağının merkezi olmuştu. Bu üstünlüğü Bizans İmparatorluğu'nun zayıflığı sağlamıştı. II. Mehmed'in ise, Venediklilerin Konstantinopolis'i Bizans imparatorları dönemindeki gibi sömürmelerine izin vermeye hiç niyeti yoktu. Venedikli tüccarlar Konstantinopolis'te ticaret yapmaya devam ettiler, ama egemen konumlarını kaybetmişlerdi. Onlara göz yumulduğu için oradaydılar. Osmanlılar Venedik kolonilerini

* Akkoyunlu hükümdarı – ed.n.

bir bir ele geçirerek onları savunmaya ittiler. Konstantinopolis'in düşüşü, Venedik'in Doğu'daki konumunu netleştirdi. Konstantinopolis'ten çeşitli yönlere uzanan ticaret yollarının denetimi artık elinde değildi, bir köşeye itilmişlerdi. Bundan sonra ilgi alanının merkezi Girit oldu. Venedikliler, ancak Konstantinopolis'in düşüşünden sonra rekabete girdikleri devletin yapısını anlamaya başlamışlardı. İnatla Osmanlılarla savaşmaya devam etmeleri, Doğu Akdeniz'de tutunabilecekleri bir noktayı koruyabilmek uğrunaydı. Ama Osmanlıları öcüleştirmediler, bunun yerine dikkatle devlet sistemini analiz edip, bu sistemde hayranlık uyandıran birçok nokta buldular. Yani Venedikliler, Osmanlı İmparatorluğu'na, iş yaptıkları herhangi bir Avrupa devletine davrandıkları gibi davrandılar.[43] Bu durum, Osmanlıların bütünüyle Avrupa devletler sistemi içine çekildiği anlamına gelmiyordu. Osmanlı İmparatorluğu müthiş gücü sayesinde, neredeyse 18. yüzyılın sonlarına dek böyle bir sistemin hem dışında hem de üzerinde kalabilmişti.[44] Venediklilerin Osmanlı Devleti'yle ilgili yaptığı gerçekçi değerlendirmelere, Roma İmparatorluğu'yla benzerlikleri olduğunu öne süren Machiavelli de katılıyordu.[45] Bu, siyasal iktidarın kullanılış biçimi üzerine yürüyen ve ortaçağ davranış biçimlerinden kopuşu simgeleyen bir tartışmanın başlıklarından biriydi.

IV

Bu tartışmayı tek başına Konstantinopolis'in fethi başlatmamıştı, ama olayın neden olduğu endişeden doğmuş, sadece Konstantinopolis'i savunma ya da Osmanlı genişlemesine karşı koyma aracı olarak haçlı seferinin yetersizliğini vurgulamakla kalmayıp, aynı zamanda Latin Batı'nın kendi yapısını ve amacını da sorgulamaya açmıştı.[46] Bunun göstergelerinden biri de, Konstantinopolis'in fethi sıralarında Hıristiyan âlemi teriminin alternatifi olarak Avrupa teriminin genelleşmeye başlamasıdır. Trabzonlu Georgios (Trapezountios), 1452'de, *Ad defendenda pro Europa Hellesponti clausta* (Avrupa'nın yararına Çanakkale boğazlarının savunulmasının gerekliliği üzerine) adlı çalışmasında, Papa V. Nicolaus'tan

Konstantinopolis'i korumasını istiyordu, çünkü kent siper gibiydi, kendisinin "Avrupa" dediği, eskiden "Hıristiyan dünyası" denilen Batı'yı koruyordu.[47] Avrupa teriminin kullanılması Batı'nın farklı bir anlamı olduğunu varsayıyordu, artık yalnızca dinsel inancıyla değil, kökleri klasik geçmişine dayanan kültürüyle tanımlanıyordu. O geçmişi korumak bir görev halini almıştı, bu da Konstantinopolis'in öneminin vurgulanmasına neden oluyordu, çünkü İtalyan hümanistleri arasında kentin antik Yunan'dan kalma hazineleri barındırdığı kuşku duyulmayan temel bir inanç haline gelmişti. Avrupa terimini tutarlı bir biçimde ilk kullananlardan olan, hatta derlemesini 1458'de tamamladığı bir geç dönem çalışmasına *De Europa* adını veren Enea Silvio Piccolomini (Papa II. Pius) bu düşüncenin yayılmasına da büyük katkıda bulunmuştu. Piccolomini, bu çalışmasında Avrupa'nın ziyaret ettiği farklı yerlerinden izlenimleri bir araya getirmişti. Onun için Avrupa coğrafi bir ifadeden öte bir şeydi. Belirgin bir uygarlığı temsil ediyordu ve bu uygarlık –artık Konstantinopolis düştüğüne göre– her zamankinden daha çok Türklerin tehdidi altındaydı. II. Pius, İslam tehdidini de hafife almıyordu, ama savının temelinde Türklerin Müslüman olmaları değil, "barbar" olmaları yatıyordu. Pius bu terimi, klasik bağlamda uygarlık düşmanları anlamında kullanıyordu.[48] Bu, 15. yüzyılın ortalarına değin, Batılılar arasında mertlikleri ve kahramanlıklarıyla anılagelen Türklere karşı geliştirilen yeni bir bakış açısıydı. Bertrandon de la Broquière, 1430'ların başında gezilerinden döndüğünde karşılaştığı Türklerden son derece etkilendiğini belirtmişti. Türkleri karşılaştığı Bizanslılara kat kat tercih edeceğini ifade etmişti. Batılılar, Türklerin Troyalılardan (*Teucri*) geldiği efsanesine inanmaya çok yatkındılar; başkalarıyla, özellikle de Troya soyundan geldiklerini savunan Fransızlarla olan yaradılış benzerlikleri bu şekilde açıklanabilirdi. II. Pius bu sözlere inanmıyordu. Türklerin İskitlerden geldiğini –ve onun için barbar olduklarını– ispat edebilmek için elinden geleni yapıyordu. Konstantinopolis'in fethini izleyen yıllarda, Avrupa'nın dünya üzerindeki yerine ilişkin tutarlı bir görüşü ayrıntılarıyla biçimlendirmeyi başarmıştı. Doğu'daki kale Türklerin eline geçtiğinden Avrupa da

barbar güçlerin tehdidi altına girmişti. Uygarlığın varlığını sürdürebilmesi için bunların denetim altında tutulması gerekiyordu. Bu, yeni ana akım inanç haline geldi ve sonradan ne kadar çarpık bir düşünce olduğu anlaşılmasına karşın, 18. yüzyıla kadar pek değişmeden devam etti. Bu dünya görüşü içinde Türkler öcüleştirilmişti. Artık şimdiki zamana katkısı olmayan bir geçmişte kalan Bizans da önemini yitirmişti.

Daha da şaşırtıcı olan, Konstantinopolis'te yeniden açılan Ortodoks Patrikhanesi'nin, Papalık katında ilgi çekmemesiydi. Bu durum, Katolik Kilisesi'nin, Ferrara-Floransa Konsili'nin önemli konuları hallettiği aldatmacasıyla tatmin olduğunu akla getirmektedir. Bir başka açıklama da 1453'e gelindiğinde Avrupa'nın dünyadaki yeri tartışmasının odağında artık Ortodoks Kilisesi'yle ilişkilerin değil, İslam'la ilişkilerin yer almaya başlaması olabilir. Bu özellikle Konsil Hareketi'nin iki üyesinin, Juan de Segovia ile Nikolaus von Cusa'nın eseriydi. Nikolaus von Cusa, 1453'te *De Pace Fidei*'yi yazmış ve İslam'la çarpışmak yerine onu akıllıca anlamanın en etkili davranış olacağını söylemişti.[49] Konstantinopolis'in düşmesi, bu düşüncelerini değiştirmemiş, ama daha bir yıl önce Papa V. Nicolaus'tan Konstantinopolis'e yardım etmesini isteyen Trabzonlu Georgios üzerinde derin bir etki bırakmıştı. Georgios, Aristoteles'in "Tanrı hiçbir şeyi boşuna yapmaz" düşüncesinden hareketle, Konstantinopolis'in düşüşünün kozmik bir değişimin habercisi olduğunu, bunun da Kıyamet Günü'nden başka bir şey olmadığına inanıyordu.[50] Bu görüşte sıra dışı bir yan yoktu. Konstantinopolis'in düşüşüne gösterilen genel tepki buydu, Hıristiyanlar da, Müslümanlar da bu konuda birleşiyorlardı. Trabzonlu Georgios, kötü Hıristiyanlar oldukları için Bizanslılara biçilen ilahi bir cezanın söz konusu olduğu inancında da yalnız değildi. Pek çok kişinin düşündüğü gibi o da II. Mehmed'in Tanrı'nın aracı olduğuna inanıyordu. Ama bundan çıkarttığı sonuç ona özgüydü. Georgios, II. Mehmed'in, kendisi farkında olsa da olmasa da, insanlığı Kıyamet Günü'ne hazırlamak üzere birleştirmek gibi kutsal bir görevi olduğuna inanıyordu. Kaderindeki bu görevi başarabilmek için yapması gereken tek şey dinini değiştirerek, Ro-

ma'nın kabul ettiği doğru inancı benimsemekti. Trabzonlu Georgios, Konstantinopolis'in düşüşünü böyle anlamlandırdığı için o kadar heyecanlandı ki, bu düşüncesini doğrudan sultana açmaya karar verdi. Konstantinopolis'e bir yolculuk yaptı, ama sultanın huzuruna hiçbir zaman kabul edilmedi.[51] Bu da düşüncelerinin ne kadar az ses getirdiğini gösteriyordu. O dışarıdan gelen biriydi: Genç bir adam olarak İtalya'da eğitim gören ve Katolikliği kabul eden Giritli bir Rum'du. Âlim olarak belli bir saygınlığı vardı, ama Hellen değil, Latin uzmanıydı. Kısa bir süre Kardinal Bessarion'un çevresine dahil olmuştu, ama onlar da 1453'e gelindiğinde gözden düşmüşlerdi. Konstantinopolis'in fethiyle ilgili yaptığı tuhaf yorum, belki de o sıralarda yaşadığı kişisel sorunlara bağlıydı. Bütün bunlar, olaya gösterdiği tepkinin ne kadar aşırı olduğunu gösteriyordu, ama düşünürlerin hepsi kendilerini, Konstantinopolis'in fethinin anlamı üzerine farklı farklı yollardan düşünce üretmek zorunda hissediyorlardı. Bazıları Bizanslıları Georgios kadar acımasızca silip atıyordu, ama çoğu onların önemini kaybettiği konusunda birleşiyordu.

Batı'da, Midilli Başpiskoposu Sakızlı Leonardo'nun öncülük ettiği bir başka egemen düşünce de, Bizanslıların, yalnızca Kiliseler Birliği konusunda yeterince heyecan duymadıkları için değil, başta hırsları olmak üzere kişisel başarısızlıklarıyla da bu felakete bizzat neden olduklarıydı. Başlangıçtaki üzüntü anından sonra Batı'ya sığınan Bizanslılara fazla sempati duyulmadı, çok geçmeden beleşçi diye görülmeye başlamışlardı. Bizans değerlerine anlayış ya da empati pek duyulmuyordu. 1453 öncesinde ilişkilerinin odaklandığı temel konu teolojiydi. Ama Latin bakış açısına göre, Ferrara-Floransa Konsili'nde Kiliseler Birliği'nin ilan edilmesiyle bu konu kapanmıştı. *Curia Romana*'nın Konstantinopolis Kilisesi'ne yeniden ilgi duyması için aradan bir yüzyıl geçmesi gerekti. Bu ilgisizliğe Patrikhane de fazlasıyla karşılık vermişti. Konstantinopolis'in fethi, Roma ve Konstantinopolis arasındaki dini ilişkileri kesintiye uğratmış, bir dönem kapanmıştı. Latinlerin Ortodoks Kilisesi'ne gösterdikleri ilgi röliklere odaklanmıştı. Röliklerin taşınmasına devam edildi. Ağustos 1462'de Venedik Senatosu, Aegina Adası'nda

korunan Aziz Georgios başının mucizeler yaratmaya başladığını duydu. Başın hemen Venedik'teki San Giorgio Maggiore'ye getirilmesini emretti.[52] Aynı yılın başlarında daha da önemli bir rölikin başka bir yere taşınması büyük olasılıkla özendirici olmuştu. Patras Kilisesi'nde bulunan Aziz Andreas'ın başı sürgündeki Despot Thomas Palaiologos tarafından Papa II. Pius'a armağan edilmişti. 1462'de Paskalya'dan önceki Pazar günü rölik Roma'ya getirildi ve layık olduğu törenle kabul edildi. Bu olay "II. Pius'un papalığının en yüce ânı" olarak anlatılmıştı. Bunun Pius için ne kadar önemli olduğu, kaleme aldığı *Commentarii*'de töreni uzun uzun betimlemesinden anlaşılmaktadır. Pius, "Aziz'in erdemleri ve şefaatiyle dinsiz Türk'ün küstahlığının ezilmesi" için dua etti. Ayrıca, beş-altı yıldır yatalak olan Kardinal İsidoros'un da rölikin gelişinden çok duygulandığını, yataktan çıkarak, o gece konaklayacağı S. Maria de Popolo Kilisesi'ne götürülürken tören alayını takip ederek kiliseye geldiğini ve II. Pius'tan röliki öpebilmek için özel izin aldığını da yazar.[53]

İtalyanlar Bizans röliklerini almaktan belki hoşnuttular, ama Bizans sanatıyla fazla ilgilenmiyorlardı. Rölikler için, İtalyan zevkine uygun yeni kutular yapmak âdettendi. Bu Bizans ikonaları için bile geçerliydi, çoğunun dış kaplamaları Batı üsluplarından birine uygun olarak yenileniyordu. İtalya'da çok aranan Girit ikonaları bile Batılı zevkine uygun hale getiriliyordu.[54] Bir de tabii biblo türü küçük şeyler vardı, ama bunlar İtalya'daki sanatsal gelişmeler üzerinde hiç etkili olmadı. Bugün bizim Bizans uygarlığının olmazsa olmazı olarak nitelendirdiklerimizin çoğunu İtalyanlar önemsemedi. Onlar yalnızca bir şey üzerinde durdular: Bizans'taki klasik miras. Doymak bilmeden Yunanca elyazması topluyorlardı; genellikle klasik metinleri yeğliyorlardı, ama çok da fark etmiyordu. Tezhipli elyazmalarına özel bir ilgileri yoktu. Dolayısıyla bunların nispeten daha azı, 15. yüzyıl ortalarında İtalya'da ortaya çıkmaya başlayan önemli elyazması koleksiyonlarına girebildi. İtalyan hümanistler metinlerle ilgileniyorlardı, ama onları iyice anlayabilmek için hâlâ Yunan âlimlerine ihtiyaç duyduklarını fark ettiler.[55] Başlangıçta Konstantinopolis'ten kaçıp gelen Yunan âlimlerini destek-

leme konusunda oldukça cömert davrandılar. Bu, Bizans'ın klasik mirasının, neredeyse yarım yüzyıldan beri devam eden İtalya'ya ve Batı'ya taşınma sürecinin artık son aşamasıydı. Bu süreç içinde 1453, N.G. Wilson'ın kritik bir yıl olarak nitelediği 1423'ten daha az önem taşıyordu. 1423'te İtalyan Vittorino da Feltre Mantova'da, Yunancanın müfredatta önemli yer tuttuğu bir okul açmıştı. Giovanni Aurispa da aynı yıl Konstantinopolis'ten çok sayıda elyazmasını İtalya'ya getirmişti.[56]

İtalya 1453'e gelindiğinde, artık Yunanca bilenler açısından herhalde kendi kendine yeterli hale gelmişti, ama fetihten sonra elyazmalarının ve âlimlerin akın akın gelmesi bu olasılığı kesin bir gerçeğe dönüştürmüş olsa gerek. Ancak Yunan âlimlerinin hizmetine talep azalmaya başlamıştı. İtalya'ya 1453'ten sonra gelenlerin, Teodoro Gaza[57] ve Demetrios Khalkokondyles[58] gibi önceden gelenlerin edindikleri pozisyonlarla karşılaştırıldığında daha mütevazı konumlarda oldukları görülür. Eğitim kurumlarında hocalık bulmak zordu, bu da genellikle İtalya'nın güneyine ya da Sicilya'ya gitmeyi ya da İtalya dışına çıkmayı gerektiriyordu. Yükselmek isteyen Yunan âlimleri artık Roma'da, Napoli'de, Floransa'da, Padova'da, Venedik'te ve Milano'da 1453 öncesindeki gibi heyecanla karşılanmıyorlardı. Mihail Apostoles gibi Konstantinopolis'ten gelen kimi ünlü âlimler bütün çabalarına karşın İtalya'da kalıcı pozisyonlara sahip olamamışlardı.[59] Hocası İoannes Argiropoulos da aşağı yukarı Apostoles'le aynı zamanlarda İtalya'ya gelmişti. O da başlarda bir hocalık pozisyonu bulmakta zorlanmış, başka olanakların peşinde Fransa ve İngiltere'ye gitmiş, ama sonradan Floransa'da Yunanca öğretmesi için geri çağrılmıştı. Argiropoulos, 1456'ya gelindiğinde görevinin başındaydı. En büyük avantajları Padova Üniversitesi'ni bitirmesi, Katolik dinine geçmesi ve Latinceye hâkim olmasıydı.[60] Padova Üniversitesi'nde onunla birlikte olan bir başka Yunan âlim de Konstantinopolis'in fethinden kaçıp kurtulan Andronikos Kallistos'tu. Onun İtalya'daki meslek yaşamı daha mütevazıydı, ama önce Padova'da, ardından Bologna'da hocalık yapmış, 1471'de de Floransa'da Argiropoulos'un yerine getirilmişti. Ondan sonra şansını Fransa ve İngiltere'de denemiş,

1476 dolayında Londra'da ölmüştü. Argiropoulos da, Kallistos da 1440 başlarında Padova'da öğrenciyken sürgündeki Floransalı soylu Palla Strozzi'nin himayesi altındaydılar. Strozzi, kırk yıl kadar önce Manuel Khrysoloras'ın Floransa'da Yunanca öğretmeye gelmesini sağlamak için yapılan pazarlıklarda önemli bir rol oynamıştı. Konstantinopolis fethedildiğinde Strozzi hâlâ hayattaydı ve Argiropoulos'un bu kadar başarılı olmasının arkasında da gene onun desteği vardı. Argiropoulos'a Floransa'da bir pozisyon kazandıran da onun torunu Donato Acciajuoli'ydi.[61]

Hamiler arasında en cömerti kuşkusuz Papa V. Nicolaus'tu (1447-1455). İçinde Latince ve Yunanca metinlerin bulunduğu Papalık kütüphanesini oluşturmak için tonlarca para harcamıştı. Konstantinopolis'in fethinden sonra koleksiyoncuları Yunanca elyazmalarını getirmek üzere Doğu Akdeniz'e göndermişti. Bu girişimi ona Francesco Filelfo'nun övgülerini kazandırmıştı. Filelfo, "Yunanistan yok olmadı, ama bu yalnızca bir kişinin, Papa Nicolaus'un iyi niyetle İtalya'ya taşıttıkları sayesindedir" demişti.[62] Daha Konstantinopolis'in fethinden önce papa, önemli Yunanca metinlerin Latinceye çevrilmesi konusunda bir çalışma başlatmıştı. Bunlardan bazıları klasiklerdi, ama çoğu Kilise Babaları'na aitti. V. Nicolaus, Yunan Kilise Babaları'na ait çevirilerin yetersiz olduğunun farkındaydı. Katıldığı Ferrara-Floransa Konsili'nde, Kilise Babaları'nın metinlerine ilişkin çeviri sorunu da gündeme getirilmişti. Aynı konsilde Yunan Kilise Babaları'nın Katolik Kilisesi'nin teolojik temeline yaptığı katkılar da vurgulanmıştı.[63]

V

V. Nicolaus'un bu çabalarını, Kardinal Bessarion'un, Yunan ilminin dinsel ve din dışı metinlerinin Batı'ya taşınmasının son evresinde gösterdiği büyük gayret tamamlıyordu.[64] O olmasa, Konstantinopolis'in Osmanlıların eline geçmesinin Batı'da yarattığı etki törpülenir ve Yunanca elyazmalarının onun üstlendiği gibi sistematik biçimde toplanması söz konusu bile olamazdı. Bessarion, Bizanslı sığınmacılara odaklanabilecekleri bir alan yaratmıştı.

Kardinal, 1453'e gelindiğinde artık *Curia Romana*'nın en güçlü kişilerinden biriydi. Bu, on yıldan biraz uzun bir süre içine sığdırılan olağanüstü bir başarıydı. 1439'da bazı Bizanslı temsilcilerle birlikte Ferrara-Floransa Konsili'nden Konstantinopolis'e geri dönmüş, ama oradaki gidişatı etkileyemediğinden ya da etkilemek istemediğinden kapanış oturumuna katılmak üzere yeniden Floransa'ya gitmiş ve Katolik Kilisesi'ne kardinal seçilmişti. Latince bilgisini, bir kardinalin sahip olması gereken düzeye çıkarmak için çaba göstermiş ve gerçekten de son derece usta bir üslup geliştirmişti. Bu niteliğiyle Bessarion, Bizans ve Latin kültürleri arasında bir köprü olabilmişti. Papa IV. Eugenius onu, Roma dışındaki Yunan manastırı Grottaferrata'nın hamisi olarak tayin etmişti. Güney İtalya'daki Basileiosçu manastırların denetimini ona bırakmak, Yunan kökenli bu kardinalin yeteneklerinden yararlanmanın en ideal yolu olarak göründü, ama Batı'nın ondan umut ışığı olmasını beklediği Kiliseler Birliği konusundaki ilerlemeye fazla bir katkısı olmadığı gibi Konstantinopolis'in kurtarılmasına da yardımcı olamadı. Bessarion'un şansı 1449'da Papa V. Nicolaus tarafından Papalık Devletleri'ne bağlı olan Bologna'ya vali atandığı zaman değişti. Önce Sabina Piskoposu oldu, sonra da 23 Nisan 1449'da Tusculum Başpiskoposluğu'na getirildi. Sonunda önemli biri olmuştu, daha da ötesi artık zengindi. Kişileri ve kendisine ilginç gelen projeleri destekleyebilecek bir konumdaydı, ayrıca Bizanslıların *theatron* dedikleri bir edebiyat salonu, âlimlerin bir araya gelip tartışabilecekleri bir mekân yarattı. İtalya'daki Bizanslı âlimlerin çoğunun burada toplanmasının yanı sıra, Yunan klasiklerine ilgi duyan İtalyan hümanistler için de burası bir çekim merkezi oldu.[65]

Konstantinopolis düştüğü sırada Bessarion artık hem kilisenin prensiydi hem de entelektüel ve âlim olarak kendini kanıtlamış durumdaydı, bu da söylediklerinin İtalya ve ötesinde dinlenmesini sağlıyordu. 13 Temmuz 1453'te Venedik Doçu Francesco Foscari'ye yazdığı mektup, kentin düşüşüne tepkilerden birinin üslubunu belirlemişti. "Bütün Yunanistan'ın başkenti, Doğu'nun görkemi ve süsü, uygarlık sanatının akademisi, bütün erdemlerin kaynağı [olan bir kent], insanlık dışı barbarlar, Hıristiyan inancının acıma-

sız düşmanları, vahşi hayvanların en gaddarı tarafından ele geçirilmiş, talan edilmiş, yıkılıp yakılmış"[66] olduğu için yas zamanıydı. İleride göreceğimiz gibi, Konstantinopolis'in kurtarılması için başlatılan haçlı seferi girişiminin arkasındaki adam Bessarion'du. Bizans'ın "özgür olabileceğine" inanan Bizanslıların umut ve esin kaynağı olmuştu. Despot Thomas Palaiologos'un 1460'ta Roma'ya geldiğinde Papalık tarafından tanınması, ruhani liderliğini Bessarion'un üstlendiği, bir sürgünde Bizans hükümeti yanılsaması uyandırmıştı. 1465'te Thomas öldüğünde kardinali, çocuklarının vasisi olarak atamıştı. Ama bu tarihte Papa II. Pius artık yaşamıyordu ve başarılı bir haçlı seferi düzenleme umutları azalmıştı. Bessarion enerjisini bir başka projeye yöneltti. Bu proje, Konstantinopolis'in yağmalanmasıyla ölümcül bir darbe alan Bizans uygarlığını korumaktı. Mihail Apostoles'e yazdığı bir mektupta, eskiden Yunanca elyazmalarını toplama konusunda aşırı endişe duymadığını belirtiyordu. "Ama [Konstantinopolis] düştükten sonra bütün hepsini elde edebilmek için büyük bir istek duydum, kendim için değil... ama hem geride kalan Yunanlar hem de gelecekte daha şanslı olacakların adına... Aksi halde, onlar bu mükemmel ve ilahi yazarlardan, geçmişte kaybettiklerimizden artakalan birkaç şeyi de yitirecek ve barbarlardan ve kölelerden hiçbir farkları kalmayacak."[67] Konstantinopolis'in kaybedilmesi aynı zamanda, elyazmalarının yok olmasından çok dağılması anlamına geliyordu, çünkü kuşatma sırasında kentte bulunan Brescia'lı hümanist Ubertino Puscolo, Türklerin bunların değerini anladıklarını hemen fark etmişti. Puscolo'nun, Türklerin elinden kurtulur kurtulmaz hemen Pera'da elyazmalarını toplamaya başladığı anlaşılıyor.[68] Aynı şey Sakızlı Leonardo için de geçerliydi, ama bir farkla, o, Konstantinopolis'teki Fransisken kütüphanesinden talan edilenlerin peşine düşmüştü.[69]

Tuhaf gelse de aslında Yunanca elyazmalarını toplamanın tam zamanıydı. Bundan yararlanan bir başkası da Bessarion'du. Edinmek istediği elyazmalarının listesini yapmış ve Konstantinopolis'teki adamları Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde bunları aramaya başlamışlardı. İstediği bazı elyazmalarını alması için kâtibini bile Trabzon'a yollamıştı. Satın alamadıklarının da çoğu kez kop-

yasını çıkarttırmıştı. Sahip olduğu bazı elyazmalarının da kopyasını çıkarttırmıştı. Bunu yapmasının bir nedeni kaybolmalarına karşı önlem almak, bir nedeni ise kendi özel koleksiyonunun dışında, halka açık bir kütüphane kurma isteğiydi.[70] Kalbinde yatan, Bizans'ın temellerini sürgünde koruyabilmekti. Kuracağı kütüphanesi için Venedik'i seçti. Bunun duygusal nedenleri vardı. 1438'de Ferrara-Floransa Konsili'ne giderken ilk kez gördüğü Venedik'i Konstantinopolis'e benzetmişti. 1463'te Papalık valisi olarak Venedik'e gönderildiğinde, adı çoktan *Libro d'Oro della Nobiltà Italiana*'ya (İtalyan Soylularının Altın Kitabı) ve Serenissima'ya hizmetlerinden ötürü Venedik Büyük Meclisi (*Maggior Consiglio*) kayıtlarına girmişti. Bessarion, Venedik Cumhuriyeti'nin dengeli ve sağlam tavrını takdir ediyordu. Venedik Cumhuriyeti, ancak 1468'de tamamlanan uzun tartışmalardan sonra, Bessarion'un 472 kadar elyazmasından oluşan kütüphanesinin sorumluluğunu üstlenmeye karar vermişti. Bunların arasında ender bulunan değerli yazar sayısı çok azdı, ama yüzyıllar boyunca Bizans uygarlığının biçimlenmesine yardımcı olan klasik ve Hıristiyanlığa ait en önemli metinler mevcuttu.[71]

Bessarion'un niyeti sonraki kuşaklara ölü bir uygarlık bırakmak değildi. O, Yunan ve Latin kiliseleri arasındaki farklılıkları birbiriyle uzlaştıran yaşayan bir gelenek devrederek, Hıristiyan kültürüne özel bir katkıda bulunmak istiyordu. İtalyan hümanistleri ile Bizanslı bilginleri bir tartışma ortamında bir araya getirmek istemesinin de amacı buydu. Bu grubun ilk üyeleri arasında Poggio Bracciolini ve Lorenzo Valla bulunmaktaydı. Bizans tarafındaysa 1440'ta İtalya'ya gelen Teodoro Gaza vardı. Girit asıllı olan, ama İtalya'da eğitim gören, bu nedenle hangi tarafa yerleştirilmesi gerektiğine kolay karar verilemeyen Trabzonlu Georgios da aralarındaydı. Grup arasındaki tartışmalar zor kullanma noktasına kadar varabiliyordu; bir keresinde Trabzonlu Georgios, hakkında laf ettiği için kendisine kızan Poggio Bracciolini'yi yere sermişti.[72] Bessarion'un Georgios'la arasının bozulmasının nedenlerinden biri buydu. Daha da beteri Bessarion, Georgios'un Yunancadan Latinceye yaptığı bir çeviriyi eleştirerek onurunu daha da zedelemişti. Kardinal, çevirinin motamot olduğunu düşünüyordu. Georgios'un

rakibi Teodoro Gaza'dan yeniden çevirmesini isteyince bu Georgios'un kırılan onuruna hakareti de eklemiş oldu. Bessarion'un çevresinin temel kaygısı çeviriydi. Platon ve Aristoteles'in çalışmalarının ortaçağdan kalan kopyalarının yerine konulacak yeni çeviriler isteniyordu, bunlar doğru olmalı, ama motamot olmamalıydı.[73]

Trabzonlu Georgios Platon ve Aristoteles'e ilginin çeviriden çok öte olduğunu savunuyordu. Georgios, Bessarion'la ödeşebilmek için Teodoro Gaza'ya, Aristoteles'i yanlış anladığı suçlamasıyla saldırdı. Ama bununla da kalmadı, Gemistos Plethon'u paganizmle suçladı. Bu doğrudan Bessarion'a yönelik bir saldırıydı, çünkü büyük olasılıkla, Bessarion'un eski hocası Plethon'la yakın bağları olduğunun farkındaydı. Bessarion'un 1452'de Plethon'un ölüm haberi üzerine herkesin ortasında acısını nasıl dile getirdiğini bilmiyor olamazdı. Trabzonlu Georgios'un, geleceğin patriği Gennadios'un, Plethon'un Platonculuğunu reddettiğinden haberi olup olmadığı ise daha belirsizdir, ama Plethon'un Ferrara-Floransa Konsili sırasında Platon ve Aristoteles arasındaki farklılıkları dile getirdiği konferansından haberdar olmalıydı. Georgios'un Plethon'a saldırısı, Bizans'ın son entelektüel tartışmasının bir İtalyan dekoruna taşınması gibiydi.[74]

Trabzonlu Georgios, Aristotelesçiydi ve hümanistten çok bir skolastikçiydi. Plethon'un Platonculuğuna hiç yakınlık duymuyordu. Ama Plethon'a saldırmasının bir başka nedeni daha vardı. Bu da, Konstantinopolis'in Osmanlı tarafından fethedilmesiyle ilişkiliydi. Kent, Plethon'un ölümünden yaklaşık bir yıl sonra düşmüştü ve Georgios, bu olayın derinliklerinde, Plethon'un paganizminin yol açtığı ahlaki bozulmanın yattığına inanıyordu, son Bizans imparatoru bile Plethon'un düşüncelerini kabullenmiş gibiydi. Georgios, bu düşüncelerin Batı'ya bulaşması halinde, Katolik Hıristiyanlık inancının da ahlaki dokularının zedeleneceğine inanıyordu. Bu korkuların yersiz olduğunu biliyoruz. Eğer Trabzonlu Georgios, benzer düşünceleri uzun ömrünün geri kalanı boyunca da sürdürmeseydi, onu fitneci olarak nitelendirebilirdik. Ama Georgios, çağlar boyu, geniş bilgilerinin kendilerine gelecekle ilgili sezgiler bahşettiğine inanan ve bu niteliklerinden ötürü kâhinlik rolüne

soyunan âlimler soyundandı. Gördüğümüz kadarıyla Georgios örneğinde, daha önce gördüğümüz üzere, kehanetleri II. Mehmed'e yönelikti.[75]

Suçlamaları mesnetsiz de olsa, en azından Platon ile Aristoteles'in erdemlerini karşılaştırma hakkındaki entelektüel bir tartışmayı dönemin siyasal gerçekleriyle ilişkilendirmede etkili oldu. Konstantinopolis'in fethi ve zafer kazanmış sultanın niyetleri dönemin düşünürleri için irdelenmesi gereken konulardı, ama en derin izleri Bessarion gibi sürgünde yaşayan Bizanslılar üzerinde görüldü. Trabzonlu Georgios bu çevrelerde dolaşıyordu, ama hiçbir zaman tam içine giremedi ve varlığı hep rahatsız edici oldu. Platon ile Aristoteles arasındaki farklılıklar üzerine yapılan tartışmalara bir noktada katıldı, ama bu yalnızca dikkat çekmek için yapılmış bir girişimdi. Sürdürülen tartışma, geleceğin patriği Gennadios'un ya da Bessarion'un çevresinde dönse de, Georgios dışında, tamamen Bizanslıları ilgilendiren bir konuydu. İtalyan hümanistler tartışmayı izlemekle birlikte olumlu bir katkıda bulunmadılar. Bu aşamada Platon'un çalışmalarını yeterince bilmiyorlardı, ama tartışma Platon'a ilgi duymalarına neden oldu. Marsilio Ficino ve Pico della Mirandola çevresindeki daha genç kuşak sistematik biçimde Platon'un çalışmalarını Latinceye çevirmeye koyuldu. Ancak onların keşfettiği Platon, sürgündeki Bizanslıların tartıştığı Platon'dan çok farklıydı. Sürgündekileri, Hıristiyan öğretisine Aristoteles'in mi, Platon'un mu daha yakın olduğu ilgilendiriyordu. İtalyan hümanistler için bu boş bir tartışmaydı. Onlar, Platon'un paganizme çağrısından da heyecan duymuyorlardı, ama Yeni-Platonculuk düşüncesinin metafizik ve mistik unsurlarına ilgi duydular. Bu da ifadesini şiirde ve giderek büyüde buldu.[76] Hem İtalya'da hem de Konstantinopolis'te, Platon ile Aristoteles arasındaki farklılıklar üzerine yapılan tartışmalar, Bizans'a özgü entelektüel yaşamın son nefesi gibiydi. Kentin fethini izleyen dönemde Konstantinopolis'teki koşullar, Rum cemaatinin herhangi bir ilmi etkinlik sürdürmesine olanak sağlayacak durumda değildi. İtalya'da ise, Kardinal Bessarion'un çevresinde gelişen görünüşteki entelektüel canlılığın ne kadar yapay olduğu onun 1472'deki ölümünden sonra anlaşılmıştı.

Bessarion'un Bizans uygarlığını Rönesans İtalya'sında filizlendirme girişimi ölümünden sonra fazla sürmedi. İtalyan hümanistler Bizans uygarlığına fazla ilgi göstermedi ya da ne olduğunu tam kavrayamadı. Onların değerlendirmesine göre tek değeri klasik Yunan unsurlarını korumuş olmasıydı, hümanistler için de esin kaynağı zaten buydu. İtalyan hümanistler bir noktada Konstantinopolis'in düşüşünün asıl öneminin, klasik Yunan mirasının korunmak üzere Batı'ya aktarılma sürecinin tamamlanmasında yattığına inanıyorlardı. Bu gerçekleştikten sonra Bizans önemini yitirmişti. Mihail Apostoles, üstünlük İtalyanlara geçerken, Yunanların yalnızca birer rölik haline geldiğini düşünüyor ve bunu ifade ediyordu: "Çünkü bir başı, bir ortası ve bir sonu olan uygarlık döngüsünde, Yunanlar kültürlerinin son aşamasında, İtalyanlar ise ilk evresindeydi."[77] Bessarion'un çevresine toplanan sürgündeki Bizans bilginleri giderek marjinalleştiler. Çok satılan Yunanca gramer kitabının yazarı Konstantinos Laskaris, içlerinde daha başarılı olanlardan biriydi, ama o da son günlerini İtalyan Rönesansı'nın önemli merkezlerinin çok uzağında, Sicilya'nın Messina kentinde geçirdi. Laskaris, Batı'daki diğer Yunan bilginlerinin kaderini buradan izledi. Teodoro Gaza, Güney İtalya'daki Policastro'da yoksulluk içinde öldü. Bessarion'un çevresinden bir başkası, Andronikos Kallistos, Fransa ve İngiltere'de Yunanca öğretmenliği yaparak yaşamını sürdürdü, 1476 dolayında, Londra'da, Konstantinos Laskaris'in sözleriyle "dostlarından yoksun" öldü. Konstantinos'un öğretmeni İoannes Argiropoulos bile Roma'da içler acısı bir yaşam sürdü, hayatta kalabilmek için kitap sattığı çok oldu. Bu son bilgide, Konstantinos'un yazıştığı ve mistikliğin bilginlikten daha büyük ikbal şansı bulunduğundan haberdar olan gençten kaynaklanan ciddi bir abartı payı olabileceğini unutmamak gerekir.[78]

İtalyan Rönesansı'na olan Bizans katkısı göz ardı edilemezse de, 15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde artık miadını doldurmuştu. Eğer Bessarion olmasaydı etkisi bu kadar dikkat çekmezdi. Onun Katolik Kilisesi içindeki muazzam saygınlığı bu farkı yaratmıştı. Bessarion'un ölümünden sonra Bizanslı bilginler, Yunanca öğretmek üzerine yoğunlaştılar ve en önemli katkıları derledikleri

Yunanca gramer kitapları oldu. Müstensih (kopya çıkaran), sonradan baskıya geçildiğinde de editör olarak çalıştılar. Batı'nın Yunan kültürü edinmesinde hâlâ oynayacak rolleri vardı, ama artık bu küçük bir roldü ve Batı'nın koşullarına bağlıydı. 15. yüzyılın sonlarında Konstantinos Laskaris, Bizanslı bilginlerin İtalya'da saygınlıklarını yitirdiğinden şikâyet ediyordu. Bunu, haklı ya da haksız, anavatanlarının köleleştirilmesine bağlıyordu. Aynı sıralarda bir başka Bizanslı mülteci, Mihail Marullus da benzer duyguları dile getiriyordu, ama o Yunanca değil Latince yazmıştı.[79] Konstantinopolis'in düşüşünden kısa süre sonra doğan kuşaktandı. Ailesi önce Ragusa'ya (Dubrovnik), oradan da İtalya'ya kaçmayı başarmıştı.[80] Kuşağından diğerleri gibi paralı asker olarak hayatını kazandı, ama bir yandan da Latince yazan başarılı bir şairdi. Burada sürgündeki bir topluluğun kültürel asimilasyon süreciyle karşılaşmaktayız. Bu durum onun Bizans mirasının daha az bilincinde olduğunu göstermez. Tam tersine, Sandro Botticelli'nin yaptığı portresindeki hüzünlü ifadeden anlaşıldığı üzere, daha da yoğun bir kayıp duygusu yaşadığı hissedilmektedir.[81] En azından yaşadığı dünyanın, annesi ile babasının gençliklerinde bildiğinden ne kadar farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Annesi ve babası, anne tarafından büyükbabası ve dayısıyla birlikte Ancona'daki S. Domenico Kilisesi'ne gömülmüştü. Marullus'un onların mezar taşları için, zarif bir Latinceyle kaleme aldığı yazıt, bir Bizanslı ailenin İtalyan yaşamının bir parçası haline gelmesinin somut örneğidir.[82]

VI

Bessarion yaşadığı sürece İtalya'da sürgünde olan Bizanslıların bir odak noktası vardı. Onun ölümünden sonra sürgündeki topluluk içinde sözü geçen biri olarak yalnızca, *Megas Duks* Loukas Notaras'ın kızı Anna Notaras kalmıştı.[83] Konstantinopolis kuşatması başladığı sıralarda Roma'ya giden Anna, burada sürgündeki Konstantinopolis Patriği Gregorios Melissenos'un koruması altına girdi. Notaras ailesi çok varlıklıydı, paralarının bir bölümü Venedikli ve Ceneviz bankerlere emanet edilmişti. Konstantinopolis'in

düştüğü haberi Venedik ve Cenova'ya ulaştığında, her iki hükümet de Notaras'ın hesaplarını koruma altına aldı.[84] Anna Notaras, Patrik Gregorios ve Kardinal İsidoros ile diğerleri sayesinde ailesinin Venedik ve Cenova'da bulunan hatırı sayılır miktardaki varlığını güvence altına almıştı. Anna, bunun bir kısmıyla kız kardeşlerinin fidyesini ödeyerek, onları Roma'ya getirtti. En küçük erkek kardeşleri İsakios, Osmanlılardan kaçarak Roma'da ablalarına katıldı. Anna'nın maiyetinde yeğeni Eudokia Kantakouzena[85] ile onun Venedik kalesi İnebahtı (Naupaktos) yakınlarında yaşayan Arnavut bir aileden gelen kocası Matteo Spandounes vardı. Onların ve çocuklarının yaşam biçimi, Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethedilmesinden sonra Bizans soylularının karşısına çıkan bazı olanakları gözler önüne sermektedir.[86] Matteo Spandounes Venediklilerin hizmetine girmiş ve Venedik ordusunda Yunan ve Arnavut kökenli askerlerden oluşan önemli bir bölümün, hafif süvari alayının (*stradioti*) seçkin komutanı olmuştu. Çocukları 1450'lerde Venedik'te doğmuştu. Kızı Trevisan ailesinden biriyle evlenmiş, ama oğulları Theodoros ve Aleksandros'un kaderi farklı olmuştu. Eğitim almaları için Osmanlı İmparatorluğu'na, Sultan II. Murad'ın dul eşi, büyük halaları Mara'nın sarayına yollanmışlardı. Amaç Osmanlı sarayındaki aile ilişkilerini kullanarak, Theodoros ile Aleksandros'u, Osmanlılar ile Venedikliler arasında arabulucu olacak biçimde yetiştirmekti. İkisi de bu işi gereğince yaptı: Theodoros diplomat, Aleksandros da Konstantinopolis'te tüccar oldu. Akrabalarından bazıları II. Mehmed'in hizmetinde yüksek görevlere sahip olurken, bir başkası, Loukas Spandounes, Selanik'te başarılı bir tüccar olmuştu. Ayios Dimitrios Kilisesi'ndeki mezarı Doğu ile Batı arasında sıkışmış bir ailenin simgesi gibidir.[87] Rönesans üslubundaki anıt, birkaç yıl önce Venedik'teki SS. Giovanni ve Paolo Kilisesi'nde Doç Pietro Mocenigo'nun (1474-1476) görkemli mezarını yapan Venedikli atölyenin eseridir.[88] Loukas'ın mezar taşının üstündeki yazıtta kullanılan klasik Yunan harfleri en yüksek Rönesans standartlarına uygundur, Loukas'ı "Bizans ve Hellenlerin evladı"[89] olarak tanımlamasına karşın, Bizans üslubuyla yakından uzaktan hiçbir ilişkisi yoktur. Mezar, yabancı bir

dünyanın kalbine, Ortodoks dünyasının en önemli hac kiliselerinden biri olan ve kısa bir süre sonra camiye dönüştürülecek Ayios Dimitrios Kilisesi'ne, Venedik Rönesansı'nın esintisini getirmiştir. Spandounes ailesi örneğinde olduğu gibi, Bizans soylu aileleri, Konstantinopolis Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra da kentle ilişkilerini sürdürebilmişlerdir. Egemen gücün gerçeklerine uyum sağlamış ve yeni efendileriyle iletişim kanallarını açık tutmuşlardı, ancak yok olmakta olan bir düzenin son kalıntıları olarak bir kuşak sonra bütün bunlar sona ermişti.

Soyluların iletişim ağı, Theodoros Spandounes'in anne tarafından iki büyük halası, II. Murad'ın dul eşi Mara ve Anna Notaras gibi güçlü kadınların etrafında dönmekteydi. Mara, genç yaşta dul kalmış ve bir daha evlenmemişti, ama üvey oğlu II. Mehmed'in onu el üstünde tutması sayesinde nüfuzu azalmamıştı.[90] Anna ise hiç evlenmemiş, ama ailesinin varlığını korumuş ve çok sayıda kişinin sorumluluğunu taşımıştı. 1472'de Bessarion'un ölümünden sonra Siena Cumhuriyeti'yle anlaşarak, sürgündeki Bizanslıları yerleştirmek amacıyla Maremma bölgesinde bir senyörlük elde etmeye uğraşmış, ama plan bir sonuç vermemiş, 1475'te akrabaları ve maiyetindekilerle birlikte Venedik'e taşınmıştı. Anna burada, çoğu Giritli olan bir topluluğu yönetmiş ve Ortodoksların ibadet haklarını alabilmeleri için girişimlerde bulunmuştur. Senyör ilkesel olarak bu öneriyi kabul etse de, Anna'nın 1508'de ölümünden çok sonra hayata geçirilebilmiştir. Anna Notaras'ın Venedik'teyken kurduğu en ilginç ilişki, sonradan işlerini yürütmesine yardımcı olan Nikolas Vlastos'tur. Nikolas, Girit'in önde gelen Rum ailelerinden birindendi. Büyükbabası, 1454'te, Ortodoksları Osmanlı yönetimi altında birleştirmek amacıyla, Venedik yönetimine karşı ayaklanmıştı. Nikolas da ayaklanmaya katıldığı için bir süre hapis yatmış, çıktıktan sonra Venedik'e giderek matbaacılık işine girmiş, bir başka ünlü Girit ailesinden Zakharias Kallierges'le ortaklık kurmuştu. Temmuz 1499'da basılan ve matbaanın ilk ürünlerinden olan *Etymologicum Magnum*'un (Büyük Etimoloji Sözlüğü) giderlerini Anna Notaras karşılamış, böylece Venedik'in Yunanca metinlerin basıldığı en önemli merkez haline gelmesinde önemli

bir rol oynamıştı.[91] Ancak bu alanda söz sahibi olanlar sürgündeki Bizanslı bilginler değil, Giritlilerdi.

Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethi, Bizans uygarlığının dağılmasıyla tam bir tezat içinde, Girit kültürünün filizlenmesinin müjdecisi olmuştu. Bu iki olgu arasında doğrudan bir bağ kurmak zordur, çünkü Girit kültürünün köklerinin Bizans ve İtalyan unsurlarıyla harmanlanması 14. yüzyılın sonlarından önceye gitmez; o dönemde Girit'te yerel Yunanca ile yazılan kitaplar çıkmaya ve Giritli sanatçılar adlarını duyurmaya başlamışlardır. Oysa Girit, Konstantinopolis'in düşmesinden doğrudan etkilenmişti. Kenti kahramanca savunanlar arasında Giritliler de vardı. Venedik yönetiminin başkenti Kandiye'de halk, Konstantinopolis'in yağmalanması sırasında kurtulup kaçanların gelişine tanık olmuştu. Bunu görenler arasında, bir yıl önce Girit'teki aile malikânesine yerleşen Venedikli hümanist Lauro Quirini de vardı. Quirini, Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethini, görgü tanıklarının ifadelerine dayanarak anlatan ilk kaynaklardan birini bırakmıştır. Yazılarında kültürel kaybı özellikle vurgulamıştır. Bizzat Kardinal İsidoros, yağma sırasında 120.000 cildin kaybolduğunu söylemişti.[92] Quirini, "ışığını bütün dünyaya saçan; yararlı yasalar, kutsal dünya görüşleri ve insanlığın ilerlemesine katkıda bulunan yetkin ilim dalları üreten"[93] bu kitapların yok edildiklerini düşününce gözyaşlarını engelleyememişti. Bu, yüksek eğitimli bir İtalyan hümanistinin tepkisiydi, ama Konstantinopolis'in düşüşü, Girit'teki Yunanlar üzerinde de aynı etkiyi bırakmıştı. Apano Symi'deki Ayios Georgios Kilisesi'nin bezemeleri Ekim 1453'te tamamlanmış ve bu iş sıra dışı bir tesadüf sonucu Konstantinopolis'in fethinin hemen sonrasına denk gelmişti.[94] Giritli Yunanlar için belirsiz ve karmaşık bir dönem söz konusuydu. Önceden de gördüğümüz gibi Venedik yönetimine karşı bir ayaklanma oldu. Amacı Giritli Ortodoksları doğrudan İstanbul Patrikhanesi'ne bağlayarak koruma altına almaktı, ama bu da Osmanlı yönetimine tabi olmak anlamına geliyordu. Venedikliler ayaklanmayı güçlükle bastırabildi.

Girit kültürü, ancak Konstantinopolis'in düşüşü sonucu gelişen bütün bu umutların yanılgı olduğu ortaya çıktıktan sonra filizlen-

meye başlamış ve tipik olarak kendini dinsel sanatta göstermiştir. Giritli ressamlar zaten kısmen tanınıyorlardı, ama 15. yüzyılın sonuna gelindiğinde adadaki Yunan toplumu içinde en varlıklı gruplardan biri olmuşlardı. Venedik'te olduğu gibi bir kardeşlik cemiyeti, *Scuola di San Luca dei pittori*'yi (San Luca Resim Okulu) kurdular. Ürettikleri resimlere, Flandre'dan Balkanlar'a, Aynaroz Dağı'na ve Konstantinopolis'e kadar yoğun talep vardı. Üsluplarını pazara göre uyarlama yetenekleri oldukça yüksekti. Ortodokslar için yaptıklarında Bizans değerlerine bağlı kalırken, Batılılar için ürettiklerinde Gotik, sonra da Rönesans kurallarını uyguladılar. Dolayısıyla Giritli ikona ressamı Domenikos Theotokopoulos'un (1541-1614), "El Greco" lakabıyla, Avrupa'nın en büyük ustalarından biri olması hiç de şaşırtıcı değildi. Yaşça kendinden büyük olan çağdaşı Mihail Damaskenos da Venedik'e gitmiş ve 1570'lerde on yıl kadar burada çalışmış, ama sonra Girit'e geri dönmeyi yeğlemişti. El Greco, Batı'da başarılı olabilmek için gençliğinde edindiği sanatsal gelenekleri bütünüyle bırakmak zorunda kalırken, Damaskenos, dönemin çoğu Giritli ressamı gibi sanatında Bizanslı kökenine bağlı kalmıştı. Artık İtalyan Rönesansı'nın etkileriyle yenilenen ve zenginleşen bir sanat vardı.

Konstantinopolis'in düşüşünden sonra Girit, Rönesans Avrupa'sı ile artık Osmanlı egemenliği altına girmiş Ortodoks Kilisesi arasında giderek arabulucu rolü üstlendi. 16. yüzyılın başlarında Giritli ressam Theophanes, Aynaroz Dağı ve Meteora manastırlarında çok sayıda resim yaptı. Daha sonra Bizans geleneklerine uygun olarak Aynaroz Dağı'ndaki Lavra Manastırı'nda keşiş oldu. Konstantinopolis Patrikhanesi'ndeki bazı önemli hizmetliler de Girit'ten gelmişti. Bu kısmen, Giritli Yunanların Venedik okullarına ve Padova Üniversitesi'ne gitme olanakları bulunmasına bağlanabilir. Bu okullar, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde olmayan eğitim olanakları sunmaktaydı. 16. yüzyılın sonundan başlayarak neredeyse kırk yıl Ortodoks Kilisesi'nde söz sahibi olan Patrik Kyrillos Loukaris de önde gelen Giritliler arasındaydı. Ama o yalnızca Venedik eğitim sisteminin ürünü değildi. Aynı zamanda, sadece ressamların değil, önemli yazarların da bulunduğu dinamik

bir toplumdan beslenmişti. Yerel Yunanca ile yazılan Girit edebiyatının başlangıcı 14. yüzyılın sonlarına inmekle birlikte, olgunlaşması, 16. yüzyıl sonlarında, Georgios Khortatsis (1545-1610) ve Vitsentsos Kornaros'la (1553-1613/14) olmuştur. Başyapıtları *Erophile* trajedisi ile *Erotokritos* adlı romans, İtalyan edebiyatından uyarlamalardı. Çoğu kez Girit edebiyatındaki en özgün yapıt olarak tanımlanan, yazarı bilinmeyen dinsel oyun *İbrahim'in Kurbanı* da aynı şekilde bir uyarlamaydı. Bu oyun, örnek aldığı donuk, cansız İtalyan oyununa, Kitab-ı Mukaddes'ten bir öyküyü, İbrahim'in İshak'ı kurban olarak Tanrı'ya sunmasını öyle ustaca ve dolaysız olarak dahil etmiştir ki, izleyici kendi ikilemleriyle yüzleşmek zorunda kalır. İçinde herhangi bir belirgin Bizans özelliği olduğunu söylemek anlamsız olur. O da tıpkı Khortatsis ve Kornaros'unkiler gibi bir Rönesans edebiyatı örneğidir. Ama Girit sanatında olduğu gibi, Bizans uygarlığının bazı yönlerinin radikal bir yaklaşımla yeniden yaratılmasını simgeler, çünkü "yeni ve meydan okuyan bir dizi konuya," bir başka deyişle İtalyan Rönesansı'na yanıt verir.[95] Konstantinopolis ayakta kalsaydı böyle bir gelişme neredeyse düşünülemezdi bile. Aslında Kardinal Bessarion'un –ve ondan önce Manuel Khrysoloras'ın– Yunan ve Latin kültürleri arasında, Roma İmparatorluğu'nun temelinde olduğuna inandıkları türde yaratıcı bir ilişki kurabilmeleri konusunda besledikleri umutlara denk düşer.[96] Khrysoloras'ın da, Bessarion'un da Bizans dışına, sürgüne itilmelerinin nedeni Latinlere duydukları yakınlıktı. Onların düşünceleri yaygın bir destek görmedi, çünkü Latin düşünce sistemine açık olmaları Bizans uygarlığının temellerini sarsıyor gibi görünüyordu, ama onlar farklı türde bir Bizans'ın olabileceğini sezmişlerdi. Onların neredeyse kavrayamayacağı bir yolla, Girit Rönesansı bu düşlerini gerçekleştirmişti.

5

Rus Tepkileri

I

Bir tarihçi, Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethine karşı Rus tavrını umursamazlık diye tanımlamıştı,[1] ama böyle bir tanımlama, Rus tepkilerinin ne kadar karmaşık olduğunu göz ardı etmek anlamına gelir. Sözü edilen tavır, Ortodoksluğa ihanet olarak görülen Ferrara-Floransa Konsili'nin peşinden, Bizans imparatoruna ve patriğine duyulan güvensizlikten kaynaklanıyordu. Ancak, Rusların Konstantinopolis'in kaderine ilgisiz kalmaları mümkün değildi, çünkü bu kent yüzyıllardır rehber olarak gözlerini diktikleri bir dini merkezdi.[2] Ortaçağ sonlarına ait çok sayıda hac öyküsünün kanıtladığı gibi Konstantinopolis bir hac merkeziydi.[3] Çargrad (Çar Şehri) olarak adlandırdıkları kentteki tapınaklar, rölikler ve ikonaların hacılar üzerinde gerçek bir çekim gücü vardı. Anlatılarında imparator ve sarayı pek yer almıyordu. Ruslar, Bizans imparatoruna fazla ilgi göstermiyorlardı. Moskova Büyük Prensi I. Vasili (1389-1425), 14. yüzyılın sonlarında Konstantinopolis patriğine "bir kilisemiz var, ama imparatorumuz yok" diye haber yolladığın-

da gerçeklerden söz ediyordu. Patrik, imparatorun maddi koşulları ne kadar daralırsa daralsın, onun Ortodoksluğun birliğinin Tanrı tarafından görevlendirilmiş teminatı olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmıştı. Büyük prens bu iddiayı isteksizce de olsa kabul etmiş göründü. Bu kabul, Rusya metropoliti Yunan Photios'un (1408-1431) arabuluculuğu sayesinde Rusya-Bizans ilişkilerinde sağlanan iyileşmeyi yansıtıyordu. 1414'te büyük prensin kızı Anna, Bizans tahtının vârisi İoannes VIII. Palaiologos'la evlendi. Büyük prens ile Bizans imparatorluk sarayı arasındaki ilişkiler, Photios'un işlemeli *sakkos*'unun, yani metropolit tüniğinin üstünde görselleştirilmişti. Bu sahnede İoannes VIII. Palaiologos ve Rus imparatoriçe, büyük prens ve eşinin karşısında gösterilmiştir. Bizanslı çiftin üstünlüğü başlarının üzerindeki haleyle vurgulanmıştır.[4] Bizans imparatoruyla bağlantılı olmak hâlâ az da olsa prestij sağlıyor gibiydi, ama bu durumun yol açabileceği sıkıntılar Metropolit Photios'un ölümünden sonra kendini göstermişti. Geleneklere göre Rusya'da Yunan ve Rus metropolitler dönüşümlü görev alıyorlardı ve Photios'un yerine bir Rus seçilmesi gerekirdi, ama Konstantinopolis patriği bu konuda yöneltilen sorulara kaçamak cevaplar veriyordu. Sonunda Büyük Prens II. Vasili (1425-1462), 1435'te patriğin onayını almadan Ryazan piskoposu İona'yı metropolitliğe getirdi ve sonrasında patrik tarafından takdis edilmesi için Konstantinopolis'e yolladı. İona, Konstantinopolis'e geldiğinde, sonradan kardinalliğe yükselecek olan İsidoros'un Rusya metropolitliğine atanmış olduğunu gördü. Patriğin geleneklere uymamak için kendine göre nedenleri vardı: İtalya'da yapılacak birleşme konsili yaklaşmaktaydı ve Kiliseler Birliği konusunda pazarlıklara giriştiği bilinen Rus Kilisesi'ni emanet edecek kadar güvendiği birine ihtiyacı vardı. İona bu oldubittiyi kabul etti ve 1436 sonuna doğru yeni metropolitle birlikte Rusya'ya geri döndü. İsidoros, Moskova'da konsile katılacak bir heyet oluşturacak kadar kaldı ve konsilde Kiliseler Birliği adına oynadığı rol karşılığında kardinal yapıldı. Moskova'ya geri dönmeden önce bir yıl kadar, Litvanyalıların egemen olduğu bölgelerde birleşmeyi uygulamaya sokmaya çalıştı. Kiliseler Birliği'nin, Litvanyalıların Rus toprakla-

rında egemenliklerini genişletme çabalarına hizmet edebileceğini anlayan diğer Rus yüksek din görevlileri, İsidoros'un faaliyetlerine kuşkuyla bakmaya başlamıştı. Rus Kilisesi, hâlâ Ryazan piskoposu olan ve İsidoros konsil toplantılarındayken kiliseyi fiilen yöneten İona'nın çevresinde birleşmeye başlamıştı. İsidoros, Moskova'daki Dormition (Uspenskiy) Katedrali'nde Kiliseler Birliği'ni ilan edince muhalefet ona karşı birleşti. Büyük Prens II. Vasili'nin, İsidoros'u sapkınlık suçlamasıyla yargılanmak üzere Chudov Manastırı'na kapattığı söylentilerinin doğru olup olmadığı konusunda kuşkular vardır. Ama İsidoros'un, Rus Kilisesi içindeki muhalefete, büyük prensin etkin desteği olmasa boyun eğeceği pek düşünülemez. Kesin olan ise büyük prensin İsidoros'un Roma'ya dönüşünü engellemediğidir.[5]

Büyük prens, ilk baştaki Rusya metropoliti adayı İona'nın artık Konstantinopolis patriği tarafından geleneklere uygun şekilde takdis edileceğini umuyordu, ama yeni patriğin de İsidoros kadar birleşme yanlısı olduğu anlaşılınca, prensin mektubu kendisine hiç gönderilmedi. Kiliseyle ilgili bu karmaşa büyük prensin siyasal konumunu zayıflatmıştı. Kuzeni Dmitri Şemyaka 1446'da Moskova'yı ele geçirerek Vasili'yi esir aldı, ama İona'nın önderliğindeki Rus Kilisesi'nin de desteğiyle durum tersine çevrildi ve II. Vasili yeniden başa geçti. Vasili'nin ilk yaptığı şey İona'nın yeniden Rusya metropoliti seçilmesini sağlamaktı. Geriye Bizans'ın onayını almak kalmıştı. II. Vasili, Bizans İmparatoru Konstantinos XI. Palaiologos'a yanaşmaya karar verdi. Hazırladığı mektup taslağında İona'nın Rusya metropolit olarak atandığını ve bunun bir küstahlık değil, bir gereklilik olduğunu belirtti. Anlaşıldığı üzere mektup hiçbir zaman yollanmadı; nedeninin ne olduğu ancak tahmin edilebilir, ama metnin içinde bir işaret yakalamak mümkündür. Büyük prens, bu atamanın kurallara uygun olması için mektubun patriğe yollanması gerektiğine inanıyordu, ama Konstantinopolis'te "bir patrik olup olmadığını bilmiyordu."[6] Bu tür belirsizlikler, Konstantinopolis'in düşüşünün hemen öncesinde Rusların Bizans'a karşı duydukları kuşku ve güvensizliği yansıtıyordu. Roma'yla birleşme, Rusların, Bizans imparatorunun Ortodoksluğun güvencesi ol-

duğu inancını sarsmıştı. Rus bağlamı içinde düşünüldüğünde, Rus Kilisesi Moskova büyük prensini, gün geçtikçe bu role daha uygun buluyordu. Olaylar bastırıldıktan sonra II. Vasili, Rus halkını Latin sapkınlığından koruduğu için alkışlanmıştı.

Bu koşullarda, Konstantinopolis'in düşüşünü, Ortodoksluğa ihanet edenlerin kaderi olan, ibretlik bir ders diye kabul etmek kolaydı. Ancak, suçu doğrudan Bizans imparatoruna yükleme konusunda bir çekince vardı. Bunun tersine, kim olduğu bilinmeyen bir Rus'un, 1461 tarihinde Latinlere karşı yaptığı sert eleştiride, eski Rusya Metropoliti Kardinal İsidoros, Konstantinopolis'in düşüşünün baş suçlusu olarak gösteriliyordu. İsidoros, inancını hiçe sayarak, Bizans imparatorunu aldatmak ve patriğe rüşvet vermek, her şeyi para uğruna yapmakla suçlanıyordu. Kiliseler Birliği'ni istediği gibi yöneterek, imparatorluk kentinin kaçınılmaz olarak Türklerin eline geçmesine neden olmuştu; bu yaşanan, Latin sapkınlığına düşmenin cezasıydı, ama yazar, bunun Ruslar için ne ifade ettiğine ilişkin bir sonuç çıkarmamıştı.[7] Piskopos Novgorod'lu Filipp de aynı uzlaşmaz tavır içindeydi. 1471'de cemaatine, "Yunanların bir imparatorluğu vardı; onlar dindarlıklarıyla ünlüydü; Roma'yla birleştiler ve şimdi Türklerin tebaası oldular"[8] diyordu. Öte yandan, uzun yıllar örnek gösterilen bir devletin yok olmasından hoşnut olmak da zordu. Rusların, Konstantinopolis'in düşmesine sessiz kalmalarını buna bağlamak mümkündür. Kent Osmanlılar tarafından, Rus Kilisesi'nin bağımsızlık taleplerinin daha tam olarak biçimlenmediği bir zamanda fethedilmişti. Şimdi, Rus hükümdarları ve üst düzey din adamları geçmişte görmezden gelmeyi yeğledikleri, ama artık ivedilik kazanan bir sorunla başa çıkmak zorundaydılar: İona'nın Rusya ve Kiev metropoliti olarak atanmasındaki kuralsızlıkları bahane eden Litvanya prensi 1458'de, Roma'yla birleşme yanlısı Grigor Bolgarin'i, İona'nın yerine atamıştı. Bolgarin, Rus Kilisesi'ne sıkıntı yaratmaya devam etti.[9] İona'nın, atanmasının yasal olduğunu savunması sonucu Rusya'da bağımsız bir Ortodoks Kilisesi'nin temelleri atıldı. İona, Roma'yla birleşmeyi din değiştirmekle aynı gördüğünden yok saymıştı. O hâlâ, Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethine, birleşmenin

yol açtığına inanıyor, bunu da Floransa'da Ortodoksluğa ihanet etmenin cezası olarak görüyordu. Bu durum, Kilise'nin Rusya'da artık Konstantinopolis'e bağlı hareket etmek zorunda olmadığı, fiilen bağımsız olduğu anlamına geliyordu. Yeni piskoposlar, geçmişte olduğu gibi "İmparatorluk Kenti'ndeki Ayasofya Kutsal Ekümenik Apostolik Kilisesi" yerine, "Moskova'daki Kutsal Meryem'in Kutsal Katedral Kilisesi"ne bağlılık yemini ederek buna somut bir biçim kazandırdılar.[10] Konstantinopolis'teki Ortodoks Patrikhanesi'nin Osmanlı koruması altında yeniden açılması bu noktada fazla bir değişiklik yaratmamıştı. Moskova büyük prensi, yeni patriğin, öncekilerinin yaptığı gibi Rus metropolitini atama hakkını kullanabileceğine hiç ihtimal vermiyordu, çünkü onu aday gösteren dinsiz bir hükümdardı.[11]

II

Konstantinopolis'in fethinin Ruslar için ne kadar önemli bir kilometre taşı olduğu ancak, Moskova'nın üstünlüğünü sağlayan III. İvan'ın (1462-1505) uzun hükümdarlığı sırasında ortaya çıktı.[12] İvan, 1478'de Novgorod'u, 1485'te de Tver'i alarak Moskova çevresindeki Rus topraklarını başarıyla bir araya getirmişti. Aynı sıralarda Moskova, Tatarlara vergi ödemeyi kesti ve giderek yüzünü dışa dönmeye başladı. Bütün bunlarda, III. İvan'ın 1472'de, yalnızca son Bizans imparatorunun yeğeni olmakla kalmayıp, Kardinal Bessarion'un da özel koruması altında olan Sofia (Zoe) Palaiologina'yla evlenmesinin de kısmen rolü oldu. Bu evliliğin gerçekleşebilmesine de gene Bessarion aracılık etmişti. Sofia, İtalyan ve Yunanlardan oluşan maiyetiyle birlikte, III. İvan'ın sarayına İtalyan kültürünü ve Bizans anılarını da getirmişti. Bu evlilik, Konstantinopolis'in düşmesinin öneminin daha doğru değerlendirilebilmesi için gerekli koşulların oluşmasına yardımcı olmuştu. Olayın Rusya'da ayrıntılı kayıtlarının olmayışını telafi edebilmek amacıyla, Enea Silvio Piccolomini'nin *Cosmographia*'sından ilgili bölüm Rusçaya çevrilmişti.[13] Bu eserde kültürel kaybın –"Homeros ve Platon'un ikinci ölümü"– vurgulanması Sofia Palaiologina'nın

çevresindekilere anlamlı gelmiş olabilir, ama aslında Ruslara hiçbir şey ifade etmiyordu. Daha yaygın olan ise İoannes Eugenikos'un, Konstantinopolis'in düşüşüyle ilgili Yunanca yazdığı *Monodia*'sının [ağıt, mersiye] çevirisiydi. Çeviri 1468'de tamamlanmıştır, ama nerede ve nasıl yapıldığı bilinmemektedir. Rusya'daki tartışmasız başarısını, III. İvan döneminde yeniden gündeme gelen Bizans ilgisine borçludur. Konstantinopolis'in düşüşü üzerine 15. yüzyılın sonlarında yazılan bir Rusça ağıda da esin kaynağı olmuştur. Eserde, İoannes Eugenikos'un, güneşe yakarış yöntemi kullanılarak, felaketin boyutları vurgulanmış, felaket, Eugenikos gibi Bizans'ın tövbe etmeyi başaramaması bağlamında ele alınmış, ama son bölümde, konu tam Ruslara özgü bir biçimde farklı bir mecraya kaydırılmıştır. Metin, ısrarla küller arasında saklı bulunan kıvılcımın Ortodoksluğu yeniden canlandırabileceğini öne sürer, çünkü başka Ortodokslar imansızların boyunduruğu altına düşerken, "İlahi Adalet sayesinde bizim Rus topraklarımız... yeniden canlanmış ve yücelmiştir." Ağıt, Rus topraklarının sonsuza kadar gelişip büyümesi için İsa'ya yakarışla sona erer. Bu sözlerle Ruslardan oluşan okuyucu kitlesine Konstantinopolis'in düşüşünün gerçek anlamı açıklanır: Bu olay, Ortodoksluğun savunucusu olarak ortaya çıkabilmesi için Rus halkının önünü açmıştır.[14]

Ağıtla aynı sıralarda ortaya çıkan ve benzer temaları işleyen bir başka metin de *Povest o vzyatii Tsargrada*'dır ("Çargrad'ın Zaptının Hikâyesi": *İstanbul. Çar Şehrinin Hikâyesi. Şehrin Kuruluşu ve 1453 Yılında Türkler Tarafından Alınışı*).[15] Metin normal olarak daha önceden de sözünü ettiğimiz gibi Konstantinopolis'in fethi sırasında Türk kuvvetleri arasında yer alan Nestor İskender'e atfedilir. Öyküye eklenen kısa bir özgeçmiş notunda, yazar, surların dışında Türklerin arasında olup bitenleri detaylarıyla günbegün yazdığını belirtir. Ancak, bu notlar –günümüze ulaşanların gerçekten bu notlar olduğunu varsayarsak– anlatının sadece çekirdeğini oluşturmakta, yazar tarafından daha sonradan süslendikleri akla gelmektedir, çünkü imzasını taşıyan metinde görgü tanıklığına dayanan pek az bilgi vardır. Garip olan Türk kuvvetleri arasında bulunduğunu söyleyen birinin neredeyse bütün metni savunmacıların

bakış açısıyla yazmasıdır. Daha önceden de belirtildiği gibi, bu durumdan yola çıkan Hanak ve Philippides, Nestor'un taraf değiştirerek Bizanslılara katıldığı ve Konstantinopolis'in savunmasında aktif rol aldığı doğrultusunda bir varsayımda bulunmuşlardır, ama bu görüşlerini kanıtlamak için kullandıkları bölümün aslında ona yükledikleri anlamı tam olarak taşıdığı söylenemez.[16] Metinde görgü tanığı ifadesi taşıyan tek olay, fetihten sonra II. Mehmed'in Ayasofya'ya zafer alayıyla girişidir.[17] Bir başka deyişle, Nestor çok büyük olasılıkla kente galip Türk askerleriyle birlikte girmiştir. Ancak bundan sonra kentte olup bitenlerle ilgili hayatta kalanlarla konuşmaya vakit bulabilmiştir. Bu da metindeki ikili bakış açısını açıklayabilir. Metnin sonundaki özgeçmiş notuna dayanarak yazarın gerçekten Nestor İskender olduğunu kabul etmek, nota biraz fazla güvenmek olur, ama pekâlâ olayla arasına zaman ve mekân bakımından belli bir mesafe girdikten sonra yazmış olabilir; olup bitmesinden sonra bir yerlerde yazmış olduğunu düşünmek mümkündür, hatta yirmi ya da otuz yıl sonra, bir Rus manastırında yazdığına kesin gözüyle bakılabilir.[18]

Metindeki yanlış anlatımlar, olayların, büyük ölçüde hatırda kalanlara dayanarak yazıldığını hissettirmektedir. Anlaşılan Rusların Konstantinopolis'in zaptıyla ilgilenmeye başlamalarına yanıt vermek düşünülmüş ve olaylara Rus damgası vurmak üzere tasarlanmıştır. Kaderine terk edilmiş kentteki havayı yeniden yaşatmayı amaçlayan çok dramatik bir anlatım vardır. İlk Türk saldırısının betimlenmesi Konstantinopolis surlarındaki çarpışmaların belki de en canlı anlatımıdır. Savunmacıların morallerini ayakta tutmak amacıyla kentte yapılan dinsel tören alayları ve ayinler de eşit canlılıkta anlatılmıştır. Doğrudan anlatımın bol bol kullanılması gerilimi daha da artırmaktadır. Bu anlatının görgü tanığı kayıtları değil, edebi bir çalışma olduğu hemen anlaşılmaktadır. Öykü iki kahraman çevresinde gelişir: İmparator Konstantinos XI. Palaiologos ve paralı askerlerin komutanı (*condottiere*) Cenovalı Giovanni Giustiniani Longo. İmparator, Ayasofya'nın ön avlusunda savaş meclisiyle savunmayı planlarken, Giustiniani, surlar boyunca kahramanca savaşmış, Murad adlı güçlü ve gözü pek bir yeniçeriyle

teke tek dövüşmüştür.[19] Bu saldırıda savunma mevzileri direnmişti. Anlatıda, sonuç bölümü büyük bir ustalıkla ele alınmıştır. İlk kırılma noktası Giustiniani'nin mücadeleden çekilmesidir. Giustiniani, bir değil iki ciddi yara almıştır. İlkinden sonra mevzisine geri döner, ama bir yara daha alınca, imparatorun yalvarışlarına karşın askerleri tarafından taşınarak götürülür. Ama daha tam olarak yenilgiye uğramamışlardır. İmparator, Türkleri püskürtmeyi başarır ve soluklanabildiği an hemen Ayasofya'ya giderek bağışlanmak için Tanrı'ya yakarır. Kilisede bulunanların hepsi secde eder ve dualarıyla kiliseyi çınlatırlar. İmparator, Ayasofya'dan, "Kim Tanrı'nın Kilisesi ve Ortodoks inancı için acı çekmek istiyorsa peşimden gelsin"[20] diyerek çıkar ve Altın Kapı'ya, trajik ölümüne gider.

Nestor'un *Hikâye*'si, Konstantinopolis'in fethini anlatan metinler içinde en dramatik olanıdır. Ama tarihsellikle pek ilişkisi yoktur. Gerçekte yaşamamış olan, ama Athanasios adıyla anılan bir patriğin, imparatorun yanında önemli bir rol oynadığı anlatılır.[21] Aynı şekilde var olmayan bir imparatoriçeden söz edilir. O da güya, imparatorla vedalaşır vedalaşmaz rahibeliği seçmiş ve Giustiniani'nin bir gemisiyle Mora'ya kaçmıştır.[22] Bu tür gerçek olmayan karakterlerin anlatıda yer alması, tarihin nasıl bir söylenceye dönüştürüldüğünü gösterir. İmparator Konstantinos –ideal olarak bir imparatoriçeye ve patriğe sahip olduğu varsayılan I. Constantinus'a denk düşecek biçimde– bir Ortodoks kahramana dönüştürülmüştür. Böylece, Konstantinopolis bir dinsizin eline düşse de, imparatorun kahramanlığı sayesinde Ortodoksluğun bütün saflığıyla varlığını sürdürdüğü ileri sürülmüştür. Ortodoksluğu korumak artık Rusların sorumluluğu altındadır. Nestor'un, kehanet ve kıyamet metinlerine dolambaçlı yollardan açıklamalar getiren son bölümde verdiği mesaj budur.[23] Ne kadar tarihdışı görünürse görünsün, anlatının amacı Konstantinopolis'in düşüşünün Rusların kaderiyle bağlantısını açıklamaktı.

Bu aslında Bizans vesayetinden kurtulmaktan başka bir şey değildi. Bugün için bunun ne anlama geldiği açık olsa da o tarihlerde, vesayetin niteliğinden ötürü bu kadar açık algılanamıyordu. Bizanslılar ile Ruslar arasında kültürel, ruhani ve manevi bağlar

vardı. Bizans imparatoru Rus toprakları üzerinde hiçbir zaman doğrudan bir yetki kullanmadığından, siyasal güç bu denklem içinde yer almıyordu. Ancak siyasal bağları kopartmak, ortak bir kaderin yarattığı çok da net olmayan bağları kopartmaktan daha kolaydı. Bizans'la olan bağları büyük olasılıkla Ruslara bazı olumlu kazanımlar sağlamıştı, aksi halde bu ilişki bu kadar uzun sürmez, ondan kopmak da bu kadar zor olmazdı. Bizans, Ruslara din konularında yetki veriyor ve yönlendiriyordu. Bu durum hanedandan köylülüğe kadar toplumun her katmanı için önemliydi, ama en çok, Ruslar arasında birleştirici unsur işlevi gören kiliseyi ilgilendiriyordu. Kuramsal olarak hanedandan siyasal birliği güvence altında tutması beklenirken, uygulamada mirası bölüşme geleneği, siyasal bölünmeye de çanak tutuyordu. Dolayısıyla 14. yüzyılın başlarında, Rusya metropoliti için Moskova'da bir makam oluşturma kararı, yöneticiler açısından olağanüstü önemliydi.[24] Ancak eğer metropolit, Moskova prenslerinin kuklası olursa, tüm Rus Kilisesi üzerindeki otoritesini yitirirdi. Metropolitin Rus ya da Yunan olmasına bakılmaksızın Konstantinopolis'ten atanması, onun hareket bağımsızlığının güvencesi olarak görülüyordu. Bunun engellenmesi halinde Kilise'nin doğru dürüst işlev göremeyeceğinden her zaman korkulmuştu. Böyle bir şey olması Rus siyasal sisteminin de çöküşü demekti. Günümüzden bakıldığında Rusların siyasal düzenlemelerinde pek de bir düzen olmadığı düşünülebilir. Ama yine de genel bir kurallar çerçevesi vardı; yöneticiler bu kuralları her zaman yürürlüğe koymasalar da onları kesinlikle anlamışlardı. Ayrıca, son kertede Bizans'ın, manevi ve ruhani düzenin teminatı olarak davrandığını anlamışlardı. Bu nedenle, Bizans imparatorunun Ferrara-Floransa Konsili'nde açıktan açığa Ortodoksluğa ihanet etmesinden Rusların neden bu kadar rahatsız olduklarını anlamak kolaydır. Bu durumda onlara yetki veren ve yönlendiren kalmamıştı. Bizanslıların kendilerine gelerek Roma'yla birleşmeyi reddedecekleri umudu hep vardı, ama Osmanlıların müdahalesi bunu engellemişti. Ruslar, Konstantinopolis'in düşüşünü, Bizanslıların Ortodoksluğa ihanetinin ilahi cezası olarak yorumladılar.

III

Bir bölüm sona ermişti ve sırası geldiğinde açıklamalar ve akılcı yorumlar gerektirecekti, bu da Rusların kendi tarihsel rolleri ve kimlik duyguları hakkındaki bakış açılarını netleştirmelerine yarayacaktı. Konstantinopolis'in düşüşünün Avrupa fikrinin belirmesini hızlandırdığı Batı'dakine benzer bir sonuç ortaya çıktı. Ancak Batı'da bu, klasik kültür içinde yetişmiş insanlar tarafından gerçekleştirilmişti. Oysa Ruslar arasında bu tür isimler yoktu, onların edebi kültürleri hâlâ aşırı düzeyde manastır sistemine bağlıydı.[25] Esas olarak içlerine, vaazları ve azizlerin yaşamöykülerini içeren eğitici edebiyat çevirilerinin serpiştirildiği litürji kitaplarından oluşmaktaydı. Rusya'da çevirilerin sayısı özgün çalışmalara oranla çok daha fazlaydı, ama Yepifaniy Premudriy'in [Bilge Yepifaniy] yaklaşık 1417-1418'de kaleme aldığı *Jitiye Sergiya Radonejskogo* [Aziz Sergiy Radonejskiy'in Hayatı (ö. 1392)] adlı çalışma, Rusya'da o dönemin önde gelen keşişlerinin başarıları anısına yazılan bir dizi kitabın öncüsü olmuştu. Bunlar, keşişlerin Rus Kilisesi içinde uyguladıkları ruhani üstünlüğü, dolayısıyla da Kilise'de manastır yönünün ağırlığını vurguluyorlardı. Bu aslında Bizanslıların, merkezi Aynaroz Dağı'nda bulunan manastır reform hareketi *hesykhia* akımının bir yankısıydı.[26] Ancak akımın düşünsel önderi olan Gregorios Palamas'ın mistisizmi Rus manastır sistemi içinde fazla ilgi çekmiyordu. Bizans metinlerinin yeni çevirilerinin yapıldığı bir döneme rastlamasına karşın, Palamas'ın mistik ilahiyat öğretileri Rusçaya çevrilmemişti. Tersine, Bizans'taki manastır sisteminin yeniden canlanması Rus manastırlarındaki ortak yaşam geleneğini daha da güçlendirdi. Manastırların kendi mal varlıklarını oluşturabildikleri bir dönemdi, bu da onları Rusya'da ekonomik açıdan en güçlü kesimlerden biri haline getirdi.[27] Bu zaten Bizans manastır sistemi içinde varlığını gösteren bir düzendi; Aynaroz Dağı manastırları yalnızca Bizans İmparatorluğu içindeki en büyük toprak sahipleri haline gelmekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlıların topraklarını genişletmesine karşın varlıklarının önemli bölümünü koruyabilmiş, hatta bazı

durumlarda genişletmişlerdi. Rus manastırları da kendilerine Aynaroz Dağı manastırlarını örnek almıştı. Rus kilise hiyerarşisi ile Konstantinopolis Patrikhanesi arasındaki bağların çok zayıfladığı bir dönemde bile Rus ve Aynaroz Dağı manastırları arasındaki bağlar Konstantinopolis'in düşüşünden etkilenmemiş, yani Aynaroz Dağı manastırları, manastır uygulamalarına örnek olmayı sürdürmüştür. Aynaroz'daki Aziz Panteleimon Manastırı, Rus keşişlerin elinde kalmış ve zenginleşmeye devam etmiştir.[28]

Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethinden sonraki yıllarda, Ruslar için gerçek öneme sahip olan Konstantinopolis Patrikhanesi değil, Aynaroz Dağı manastırları olmuştu. Önceden de gördüğümüz gibi Konstantinopolis'in düşüşü Kutsal Dağ'ı etkilememiş, hatta manastırların durumu Patrikhane ilişkileri bağlamında daha da güçlenmişti. Aynaroz Dağı manastırları tarzındaki bağımsız tutum ile Rus Kilisesi içindeki manastırların üstünlüğü birleşince, Konstantinopolis'in zaptının şoku yumuşamış ve Rusların bu olayın gerçek anlamıyla doğrudan yüzleşmesini engellemişti. Zaten bu duruma somut bir tepki verebilecek laik ya da dini bir Rus lideri de yoktu. Büyük Prens II. Vasili (1425-1462) kendini, kuzeni Dmitri Şemyaka'yla olan mücadelesinden henüz tam kurtaramamıştı. Son yıllarını, en büyük oğlu III. İvan'ın (1462-1505) tahta geçmesini güvence altına almakla geçirdi. Aynı sıralarda Rusya Metropoliti İona da (1448-1461) bir başka mücadele içindeydi. Litvanya'nın Katolik Grandükü Kazimierz, 1458'de İona'nın Rus ve Kiev metropoliti olarak atanmasındaki kuralsızlıkları bahane ederek kendi adayını öne sürmüştü. Bu, Litvanya yönetimi altında yaşayan Ortodoksların öyle ya da böyle Roma'nın yetkisini kabul etmelerinin önünü açacaktı. İona 1459'da onlara bir mektup yazarak Ortodoks inancını güçlendirmeyi umdu. Konstantinopolis'in artık Ortodoks Kilisesi'nin bütünlüğünü garantileyemediğini itiraf etti. Onun yerine Rus topraklarında yaşayan inançlı toplumların dindarlığına güvenmek zorundaydılar. Bu, Konstantinopolis'in düşüşünün Ortodoks inancının saygınlığına ciddi bir darbe indirdiğini ve Rus Kilisesi'nin artık yalnız olduğunu kabul etmek anlamına geliyordu.[29]

Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethinin, Rus Kilisesi'nin omuzlarına bindirdiği yükün farkında olmanın, sonraki elli yıl boyunca Moskova Prensliği'nin dönüşümünde önemli bir rol oynadığını düşünmek pek doğru olmaz. Bu sürecin kaynağında Moskova prenslerinin "Rus topraklarını bir araya getirmesi" yatıyordu. Bunun kökleri, Rusya metropolitinin makamını Moskova'ya taşıdığı 1326'ya kadar uzanır. Ancak bu durum, III. İvan döneminde süreklilik kazanana değin duraksamalarla devam etmişti, hatta III. İvan'ın tahta çıktığı 1462'de bile henüz Moskova Büyük Prensliği'nin istikbali umut verici görünmüyordu. Tatarlar sorunu devam ediyordu. Altın Orda Devleti eski gücünü kaybetmişti, ama han, prensliğin izlediği siyasette hâlâ söz sahibiymiş gibi davranıyordu; bu rolü, ardılı olan Büyük Orda hanı da sürdürdü. Batı'da Litvanya grandükleri, bir zamanlar Moskova'nın etki alanında olan toprakları taciz etmeye devam ediyordu. Durum, İslam ve Katolik Batı arasında sıkışıp kalmış Bizans'ın son yıllarını anımsatıyordu. Ancak 1469'a gelindiğinde III. İvan, Büyük Orda Devleti'nden gelen tehditleri etkisiz hale getirmiş, tüm dikkatini Batı sınırlara yöneltecek duruma gelmişti. Aynı zamanda ilk eşinin ölümünün ardından yeni bir eş arayışı içine girmişti. Kardinal Bessarion'dan gelen bir teklifi düşünmeye başladı. Aday, son Bizans imparatorunun yeğeni ve Bessarion'un koruması altındaki Sofia Palaiologina'ydı. Evlilik pazarlıkları, Konstantinopolis Patrikhanesi'yle ilişkilerin zayıfladığı bir döneme rastladı. 1469'da Patrik I. Dionysios (1466-1471), atamaların onay için kendisine sunulmadığı gerekçesine dayanarak Rus Kilisesi'ni, bir bölünme içine girmekle suçladı. 1470'te III. İvan durumun gerçekten de böyle olduğunu itiraf ederek, Rus Kilisesi'nin patriğin yetkisini kabul etmesinin mümkün olmadığını, çünkü onun Müslüman bir hükümdarın uyruğu olduğunu söyledi.[30] Patrik karşı atağa geçerek, Litvanya grandükünün Ortodoksların metropolit olarak önerdiği Grigor Bolgarin'i (Bulgar asıllı) Rus Kilisesi'nin başı olarak tanıdığını duyurdu.[31] Bu büyük prensin yetkisine ciddi bir meydan okumaydı, çünkü güçlü Başkeşiş Borovsk'lu Pafnutiy'in başında olduğu manastırlar da kendisine karşı geliyorlardı.[32] Manastır çev-

releri, Konstantinopolis patriğiyle açıktan açığa bir mücadeleye girerlerse, prensin dini konulara müdahalesinin artacağından korkuyorlardı.

III. İvan'ın tam da bu sıralarda Roma ile, Palaiologos prensesiyle evlilik pazarlıkları sürdürmesi güven vermiyordu, çünkü herkes, Bizanslı bir hanedan üyesiyle evlenmenin pek de sıradan bir olay olmadığını açıkça biliyordu. Bu, III. İvan'a, diğer Rus prenslerinin normalde sahip olduklarının çok üstünde bir konum kazandıracak ve yetkesini daha da pekiştirecekti. Katolik Kilisesi'nin Bizans kökenli bir kardinalinin koruması altında olan Sofia Palaiologina'nın durumuysa, daha da kaygı vericiydi. Bu evlilik acaba Papalık'la bir yakınlaşma anlamına mı geliyordu? Gelinin İtalyan bağlantıları da sorun yaratıyordu. Bu durum İtalya'yla bağların da güçleneceğini gösteriyordu; III. İvan zaten uzmanlarının çoğunu İtalyanlardan seçmişti. Başka bir deyişle, evlilik pazarlıkları dikkatleri, Moskova sarayında giderek artan sayıda İtalyan ve yabancı istihdam edilmesine çekmişti. Tipik olarak III. İvan bu pazarlıkların ayrıntılarını çözmesi için Vicenzalı maliye bakanı Gian Battista della Volpe'yi görevlendirmişti. Volpe, önce gelini görmek için gönderilmiş, sonra da 1471'de onu Roma'dan almaya gitmiş ve burada Papa II. Paulus'un kıydığı nikâhta III. İvan'ı temsil etmişti. Yüzükleri getirmemiş olması neredeyse nikâh töreninin yarıda kalmasına neden oluyordu.[33] Karşılıklı yüzük takılmasının Ortodoks töreninin bir parçası olmadığı gerekçesiyle kurtulmuştu. Aslında bu tam da doğru sayılmazdı, ama Katolik evlilik töreninde olmayan taçların değiştirilmesi kadar da önemli değildi. Gian Battista, Roma'da yapılacak hiçbir törende, III. İvan'ın Katolik uygulamalarına hoşgörü gösterdiği izlenimi verilmemesi doğrultusundaki emirlere uyuyordu. Papalık, Sofia Palaiologina'nın Rus sarayında etkili olmasını bekliyordu. Maiyetindeki Papalık elçisi hemen kuşku uyandırmıştı. Moskova'ya elinde bir Latin haçıyla girmeye niyetlendiği söylentileri vardı, ama Moskova'da öfke uyandırmamak için planından vazgeçti. Sofia Palaiologina'nın Moskova'ya ayak bastığı gün evlilik resmileşti (12 Kasım 1472). Bu acelenin nedeni onu en kısa zamanda Katolik çevresinden uzaklaştırmak değil, 15

Kasım'da başlayacak Noel öncesindeki Kutsal Doğum (ya da Aziz Filipp) Perhiz dönemiydi.

Sofia'nın kocası ve sarayı üzerindeki etkileri her zaman bir tartışma konusu olmuştur. Ölümünün arkasından söylenenler doğruysa, önemli bir rol oynadığı düşünülebilir. Tatarlara ödenen vergiyi küçük düşürücü bulduğu ve III. İvan'ı bundan kurtulmaya zorladığı varsayılır. 16. yüzyıl ortalarında hazırlanan yarı-resmi tarih derlemesi *Stepennaia kniga* da (Kraliyet Unvanlar Kitabı) kendisinden söz eder. Anlatılan öyküye göre Sofia, Aziz Sergiy Kutsal Teslis Manastırı'nda hac görevini yaparken rüyasında Aziz Sergiy Radonejskiy'i görmüş ve sonra en büyük oğluna bu mucize ile hamile kalmıştı.[34] Bunun dışında söylenenler pek hoş değildir. "Çok kurnaz biri olduğunu ve büyük prensin hareketlerini epeyce etkilediğini söylerler."[35] Bunlar, Sofia'nın oğlu III. Vasili'nin (1505-1533) hükümdarlığı sırasında Habsburgların Moskova elçisi olan Sigismund von Herberstein'ın duyduklarıdır. Buna benzer bir başka yaygın düşünce de Rus topraklarında nifak çıkmasına alet olduğudur. Kendi oğlunu tahta geçirmek amacıyla tahtın vârisi olan üvey oğlunu zehirlettiği söylentileri sonucu kötü kalpli üvey anne damgası yemiştir. Bizanslı bir göçmene, "Büyük Prenses Sofia siz Bizanslılarla beraber buralara gelir gelmez topraklarımız, sizin Çargrad'da yarattığınız gibi karışıklığa ve kargaşaya düştü" denmişti.[36] Sofia, Rusların, Bizans İmparatorluğu'nun en önemli çöküş nedeni olarak gördükleri bölünmeyi Moskova'ya da bulaştırmakla suçlanır. Kendisi gerçekten de beraberinde çok sayıda Bizanslı ve İtalyan hizmetli getirmişti. Aralarında soylu Tarkhaneiotes hanedanının kurucuları Georgios ve Demetrios Tarkhaneiotes kardeşler de vardı. Kardeşler, kendilerini diplomatik görevle İtalya'ya yollayan III. İvan'ın lütfunu kazanmışlardı. Başka Bizanslı soylular da vardı, örneğin Ralles ailesinin üyeleri Konstantinopolis'in düşüşünden kaçarak Moskova'ya sığınmışlardı. Sofia Palaiologina'nın kardeşi, imparatorluk ailesinin başı Andreas iki kez Moskova'da kardeşini ziyaret etmiş, hiçbir zaman uzun kalmamıştı.[37] Bu, şecereleri ne kadar saygın olursa olsun sürgündeki Bizanslılardan ne kadar azının Rus sarayında yer bulabildiklerini gösterir. Sayıları

İtalya'daki benzerleriyle karşılaştırılamaz bile. Moskova'da klasik Yunanca temel bilgileri öğretecek âlimlere talep yoktu. Daha şaşırtıcı olan Bizanslı din adamlarının Moskova'dan beklentilerinin pek olmamasıdır, ama bugünden bakıldığında Osmanlı yönetiminin onlara daha kazançlı olanaklar sunduğunu görmek zor değildir. Sofia Palaiologina'nın çevresindeki Bizanslıların hiçbir zaman belirleyici etkileri olmamıştır, ama III. İvan'ın saltanatının sonunda yaşanan taht kavgasında kuşkusuz Sofia, kızgınlıkların odak noktası olmuştu.[38] Olaylar, III. İvan'ın ilk evliliğinden olan tahtın vârisi Genç İvan'ın 1490'da aniden ölmesiyle –bazıları bu konuda Sofia Palaiologina'yı suçluyordu– başlamış, ama onun ölmesi Sofia'nın büyük oğlu Vasili'nin tahta geçmesini garanti altına almamıştı, çünkü Genç İvan'ın Dmitri adlı bir oğlu vardı ve III. İvan onu tahta çıkarmak istiyordu. Bu durum çok acı bir mücadeleye sahne oldu. Nisan 1502'de, III. İvan'ın Vasili'yi, tahtın vârisi olarak atamasıyla Sofia Palaiologina mücadeleden galip çıktı, bir yıl sonra da öldü.

IV

Moskova Prensliği'nin teokratik devlet yapısı, taht kavgaları sırasında alttan alta netleşmeye başlamıştı. Bu, büyük ölçüde Rus Kilisesi'nin gereksinimlerini ve beklentilerini karşılama sorunuyla ilgiliydi. Tam olarak Konstantinopolis'in düşüşüne verilen gecikmiş bir tepki sayılamazdı. II. Pius'un olaya değinen metni ile Nestor İskender'in kayıtlarının, birbiri ardından Rusçaya çevrilmesi göz önüne alındığında, bunun daha çok, bir dönüm noktasındaki Moskova saray çevrelerinin olayla daha yakından ilgilenmeye başlamasından kaynaklandığı anlaşılır. Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethine karşı uyanan bu ani ilgi, Ortodoks takvimine göre Yaratılış'ın 7.000. yılına denk gelen 1492'ye ilişkin kıyamet beklentileriyle de bağlantılıdır.[39] Mezmur yazarının, "Çünkü senin gözünde bin yıl geçmiş bir gün, dün gibidir" (Mezmurlar, 90: 4) sözlerinden de hareketle, dünyanın yaratılışı yedi gün (ya da 7.000 yıl) sürdüğüne göre, eşit bir süre geçtiğinde dünyanın çökeceğine

ve Kıyamet Günü'nün geleceğine inanılıyordu. Manastır çevrelerinde, Konstantinopolis'in düşüşünün bu olayların habercisi olduğu varsayımı yaygındı.

Ancak, karşıtları tarafından "Yahudileşmişler" olarak adlandırılan bir grup, bu tür düşüncelerin batıl inanç olduğunu savunuyorlardı. Öğretilerini en iyi yansıtan niteleme ruhban karşıtlığı olabilir. Aslında Yahudilikten çok Batılı etkiler taşıyor ve Husçuluktan esinlenmiş görünüyorlardı. Bu grup hiçbir zaman bir takipçi kitlesine sahip olmamıştı ve eğer yukarıda söz edilen taht kavgası çıkmasaydı, 1490'da, Novgorod'lu Metropolit Gennadius'un başkanlık ettiği bir kilise konsili tarafından mahkûm edildikten sonra büyük olasılıkla yok olup giderlerdi. Genç Dmitri'nin annesi Boğdanlı Yelena, "Yahudileşmişler"e sahip çıkmış, Büyük Prens de pek istekli olmamakla birlikte onları desteklemişti.[40] Harekete geçme saikleri çok çeşitliydi ve hepsini saptamak zordu. Ama sağduyulu bir bakışla, Boğdanlı Yelena ile Sofia Palaiologina'yı karşı karşıya getiren taht kavgasına karıştıkları düşünülebilir. "Yahudileşmişler," kilise mallarına el konulmasını savunuyorlardı; bu belki de bazı soylu çevrelerde dolaşan bir önermeydi. Ancak elimizde güvenilir kanıtlar bulunmadığından, siyaset sahnesindeki kısa ünlerini, taht çekişmeleri ve kıyamet korkularının birleşmesinin ürünü olan fikir mayalanışıyla bağlantılı bir fenomen diye ele almak daha doğru olacaktır. "Yahudileşmişler"in ruhban karşıtı tavırları dışarıdan ithaldi ve derinlere kök salmış duygu ile düşünce karışımını, anakronik "Kutsal Rusya" kavramını sorguluyordu.[41] Bugünden bakıldığında pek ciddi bir tehdit olarak gözükmese de, hükümdar koruma görevini yerine getirmezse kilisenin nasıl savunmasız kalabileceğine işaret ettiğini görürüz.

"Yahudileşmişler"e yönelik saldırıyı planlayan Volokolamsk Başkeşişi İosif Volotskiy'di (1479-1515). Moskova büyük prensine baskı yaparak, sapkınlığın kökünü kazımanın Hıristiyan bir hükümdarın görevi olduğunu söylüyordu. Bu yaklaşımla, bütünüyle Bizans kaynaklı bir siyasal ideolojiyi ortaya koyuyordu. Agapetus Diakonus'un [Diyakoz], I. İustinianos'a hitaben kaleme aldığı *Ekthesis Kefalaion Parainetikon*'dan* aynen aldığı, "İmparator yapı

---

* Nasihat Maddeleri Sunumu; "Mirat" edebiyatının ilk örneklerinden – ed.n.

olarak diğer insanlar gibidir, ama güç bakımından Tanrı gibidir" sözleriyle bu kavramı yüceltmişti. Normal durumlarda hükümdar, Tanrı vergisi yetkiden ötürü tebaasından sorgusuz sualsiz itaat bekler, ama eğer bu niteliğin ona yüklediği sorumlulukları yerine getiremezse bunu bekleyemezdi. Öne sürdüğü bu düşünce bütünüyle Bizans'a özgüydü.

Bizans'ın siyasal ideolojisine olan ilgi, 15. yüzyılın sonlarından itibaren yapılan çevirilerde kendini gösterir. Bunların arasında Agapetus'un *Ekthesis*'inin ve I. Basileios'un oğlu VI. Leon'a hitaben yazdığı nasihatname türü eserin çevirileri bulunmaktadır.[42] Bu tür metinlerin, manastır sistemine ağırlık veren bir yazın kültüründe pek yeri yoktu. Olsa olsa *Melissa* gibi dini derlemelerin içinde bir araya getirilmiş özetler şeklinde yer alıyorlardı. Bu durumda siyasal ideoloji, hanedan içi entrikalardan öteye gitmiyordu. Ancak Moskovalı hükümdarlar iki kuşak ya da daha fazladır, bu entrikaların getirdiği kısıtlamalardan kurtulmaya çalışıyor, ama çok da başarılı olamıyorlardı. Paradoksal olarak Tatar hanlarına bağlı olmaları, onları geçmişte diğer prenslerden üstün kılmıştı. Giderek Tatar vasallığından kurtulma çabaları 1480'de amacına ulaşınca, III. İvan bundan sonra başka meşruiyet kaynaklarına yönelmek zorunda kalmıştı. Hükümdarın sahip olduğu Tanrı vergisi yetki Bizans kaynaklıydı ve çekici bir yanı olduğu açıktı; özellikle de kilise desteği bir avantajdı. Ancak, Bizans siyasal ideolojisinin benimsenmesini belirleyen büyük ölçüde Rusya içindeki gelişmelerdi. Konstantinopolis düşse de düşmese de zaten bu yöne doğru bir gidiş vardı.

Bu da Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafında fethedilmesine karşı Rusların takındığı ikircimli tavrı gündeme taşımaktadır. Rus kronikleri, Rus Kilisesi'nin Bizans denetiminden kurtulmasını sağlayan olayın Ferrara-Floransa Konsili olduğunu vurgularlar. Ancak, Rusların patriğin yetkisine muhalefetinin uzun bir tarihi olduğunu, neden sonra uzlaşmaya varıldığını da unutmamak gerekir. Büyük Prens II. Vasili'nin yeni metropolit İona'nın resmen tanınması için Konstantinopolis'ten onay istemesi de bu uzlaşma doğrultusunda atılan bir adımdı. Ancak Konstantinopolis'in düşüşü, geçmişte yalnızca geçici olmuş bir kopuşu kalıcı hale getir-

mişti.[43] Bu, hükümdar için çok acil bir önem taşımayabilirdi, ama mutlak yetkiden ve güvenceden yoksun kalan Rus Kilisesi için durum farklıydı. Kilisenin ileri gelenleri büyük prensin yetkilerini işlerine gelebilecek biçimde yoğurmaya başladılar. Bunu yaparken de Bizans siyasal ideolojisinden yararlandılar.

Sofia Palaiologina'nın bu olaylara ne kadar karıştığı konusunda epey spekülasyon yapılmıştı. İpler anlaşıldığı kadarıyla İosif Volotskiy gibi kilise ileri gelenlerinin elinde olduğu için, Sofia ile maiyetindekilerin bu sürece çok fazla müdahil olmaları pek mümkün değildi. Sofia, aile yapısından ötürü büyük olasılıkla Bizans geleneklerini içselleştirmişti, ama İtalya deneyimleri bu özelliklerin üstünü örtmüş olmalıydı. Ama bu durum, Bizans uygulamalarını kocasının sarayına zorla benimsetmek gibi bir misyonu olduğu anlamına gelmez. Diğer yabancı prensesler gibi o da yeni vatanında etkili biri olmuştu, ama bu, yeni ortamının gelenekleriyle önyargılarını kavramasından ve onlara saygı duymasından kaynaklanıyordu. En büyük oğlu Vasili'yi tahta çıkarabilmesinin bir nedeni, Moskova dolaylarındaki manastırların içinde en ünlüsü olan Kutsal Teslis Manastırı'ndan aldığı destekti. Sofia manastırın kurucusu Aziz Sergiy Radonejskiy'i özel şefaatçisi olarak benimsemişti. 1479'da doğan ilk oğlu Vasili'nin doğumunu azizin mucizevi müdahalesine bağlamış ve bebek Kutsal Teslis Manastırı'nda vaftiz edilmişti. Manastırın kendisine yaptığı yardıma karşı, 1499'da, tasarımını bizzat yaptığı bir ayin örtüsünü (*pelena*) manastıra armağan etmişti.[44] Örtünün ortasındaki Ortodoks haçının etrafına çeşitli Kilise şenlikleri ile aziz tasvirleri serpiştirilmişti. İkonografide özellikle Bizans'a ait denebilecek bir şey yoktur. Kutsal Kitap'tan seçilen sahnelerde Kutsal Ruh'un inişi betimlenmiştir. En alttaki bölümde ise o döneme ait figürler ve sahneler işlenmiştir. Soldan sağa doğru, Moskova hanedanının özel koruyucuları olarak kabul edilen Rus metropolitler Aziz Piyotr ve Aziz Aleksiy görülür. Arkasından Aziz Sergiy Radonejskiy'e Bakire Meryem'in görünmesi; onun yanında da –ilk bakışta parçanın üslubuna oldukça aykırı görünen– Parion'lu Aziz Basileios'a Başmelek Cebrail'in* görünmesi gelmektedir.

* Rusçada Gavril – ed.n.

Başmeleğin, ikonoklazm döneminden meçhul bir Bizans azizine görünmesinin Rus bağlamıyla ne ilgisi olabilir? Sofia'nın, Vasili ya da Basil adıyla anılan en büyük oğlunun bir diğer adı da Gavril'di ve bu sahne doğrudan ona göndermede bulunuyordu. Sahne, bu kadarla kalmayıp Parion'lu Basileios'un ikonoklastlara karşı koymasının, Vasili'nin "Yahudileşmişler"e muhalefetini öncelediğini ima etmektedir. Vasili'nin, bu ayin örtüsünün ikonografisi içinde ayrı bir önemi olduğu, örtünün üstündeki yazıda, babası III. İvan'ın eş-hükümdarı (veliaht) olarak yalnızca onun adının yer almasından anlaşılmaktadır. III. İvan'ın bir yıl önce eş-hükümdar (veliaht) ilan edilen torunu Dmitri hakkında hiçbir şey söylenmemiştir.

Sofia'nın bu ayin örtüsünü armağan etmesinin nedeni, oğlu Vasili'nin, III. İvan'ın meşru vârisi olduğu savını haklı çıkartmaktı. Yazıda Sofia'nın kendisini "çar şehrinin prensesi (çarevna *çargorodskaya*)"[45] olarak adlandırması yalnızca Bizans asıllı olmaktan duyduğu gururu değil, aynı zamanda bunun kendisine Rus sarayında kazandırdığı gücün bilincinde olduğunu da gösterir. Bunlar, Dmitri'nin yalnızca bir Boğdan kralının kızı olan annesi Yelena ile giriştiği taht mücadelesinde ona avantaj sağlıyordu. Sofia'nın Kutsal Teslis Manastırı'na verdiği armağan, rakibinin Kremlin'deki Yeniden Doğuş Katedrali'ne armağan ettiği bir tür ayin önlüğüne (*podea*) karşılıktı. Yelena'nın armağanı Dmitri'nin taç giyme töreni için tasarlanmıştı.[46] Örtü, *Hodegetria* (yol gösterici) Meryem tasvirinin taşındığı tören alayını betimlemektedir; bu sahne aslında *Akathistos* (ayakta dinlenen) ilahileri tasvirlerle süslemek için kullanılırdı. Burada, Dmitri'nin taç giymesinden sonra yapılan paskalyadan önceki son Pazar günü kutlamalarını* resmedecek şekilde uyarlanmıştır. Başına tacını yeni giymiş Dmitri, bir yanında kardeşi Vasili, öbür yanında büyükbabası III. İvan olduğu halde, etrafındaki saray ve kilise ileri gelenleriyle birlikte *Hodegetria* tasvirine eşlik ederken betimlenmiştir. Tasvir karmaşık bir kayış takımı olan bir adam tarafından yukarı kaldırılarak taşınmaktadır; bu da Konstantinopolis'te *Hodegetria* tasviriyle yapılan ayin alaylarına

---

* Günümüzde Ortodoks vatandaşlarımız tarafından "Çiçek Bayramı" olarak kutlanan gün – ed.n.

ilişkin betimlemeleri hatırlatmaktadır. Bu örnekte Bizans'ı anımsatan öğelerin özellikle Rusya'ya yönelik amaçlara hizmet etmek için kullanıldığını görüyoruz. Bu da Sofia Palaiologina'nın Kutsal Teslis Manastırı armağanında geliştirdiği daha incelikli ikonografiyle karşıtlık oluşturmaktadır. Sofia manastıra aynı incelikte bir başka armağan daha vermiştir. Bu da bir *Hodegetria* Meryem tasviridir.[47] Levhanın kendi yeniydi, büyük olasılıkla ünlü Rus ikona ressamı Dionisi'nin (ö. 1504) atölyesinden çıkmıştı, ama üstünde ilk özgün ikonayı bağışlayan Büyük *Logothetes* (baş maliyeci) Konstantinos Akropolites ile eşi Maria'nın portreleri bulunan gümüş mahfazanın içine sığacak şekilde ayarlanmıştı. Aslında gümüşü eritip yeni bir mahfaza yapmak daha kolay olduğu halde bu yolun tercih edilmemesi, mahfazanın yaptığı Bizans çağrışımına önem verildiğini akla getirmektedir. Sofia, "çar şehrinin prensesi" başlığını, oğlunun tahta çıkmasını garantileyebilmek için girdiği mücadelede bir silah olarak kullanmaya niyetliydi. Bizans imgelerinin taşıdığı güç, III. İvan'ın 1497'de mührü için Palaiologos'ların çift başlı kartal amblemini kullanmasından anlaşılmaktadır.[48]

Sofia Palaiologina'nın, Kutsal Teslis Manastırı'na armağanlar vermesinin amacı, oğlunun tahtın vârisi olabilmesini sağlamak olsa da, bir yandan da Sofia'nın Rus sarayındaki politik oyunlara ne kadar iyi ayak uydurduğunu da göstermektedir. Ayrıca, bu armağanlar Rus sarayında Bizans'a duyulan ilginin yeniden canlandığının da işaretidir; bu ilgi, 15. yüzyılın sonunda kıyamet beklentileri ve veraset çekişmesinin çifte baskısı altında ortaya çıkan fikir mayalanmasının bir parçasıydı. En sonunda Rus sarayı ve kilise önderliği, Konstantinopolis'in düşüşünün Ruslar açısından ne anlama gelebileceğini ölçüp biçmeye başlamışlardı. Sonuç iki açıdan değerlendirilebilir: Konstantinopolis artık kutsal bir kent değildi ve Ortodoksluğu korumak şimdi Rusların göreviydi. Bu, Konstantinopolis'i Ortodoksluk adına kurtarmak anlamına gelmiyordu. Konu daha çok Rusların yeni bir İsrail olmasıydı, bu da yalnızca Rus tarihini yeniden ele almayı gerektirmiyor, aynı zamanda yeni bir hükümdarlık kavramı geliştirmeyi de öngörüyordu.[49] İster yabancı bir hükümdar tarafından verilsin, isterse hanedandan gelsin,

kişisel yetke artık yeterli değildi, çünkü artık prensin Tanrı'ya karşı ağır sorumlulukları vardı, dolayısıyla yalnızca Tanrı tarafından seçilen bir hükümdar bu görevleri yerine getirebilirdi. Hükümdarlık yetkisi için daha uygun bir tanım bulabilmek amacıyla Rus Kilisesi'nin önde gelenleri Bizans siyasal ideolojisini kendilerine örnek aldılar. İhor Şevçenko bunun, Rusya'nın siyasal sistemini biçimlendirmede ne kadar büyük bir önem taşıdığını vurgulamıştı. Onun sözleriyle, "kalıp bir kez seçildikten sonra, bir siyasal sistemin tekabül ettiği belli istek ve inançların ifade ediliş biçim ve tarzlarını önceden belirler."[50] Ancak bu, Rusların sistemi geliştirirken benzer düşüncelerden hareket etmelerine karşın, Rus çarlığının Bizans'taki karşılığından bütünüyle farklı olduğu gerçeğini değiştirmez. Rus çarlık alametlerinde açığa çıkan, daha erken döneme ait gelişmeleri inkâr etmek mümkün değildi. Bunlar Monomakha Şapkası denilen başlık ile *barmı* olarak anılan merasim yakasından ibaretti. İlk olarak Moskova Prensi İvan Kalita (1325-1341) döneminde görülmüşlerdi. Monomakha Şapkası kesinlikle, barmı da büyük olasılıkla Moğol kökenliydi. Bu aslında çok da şaşırtıcı değildir, çünkü İvan Kalita, Tatar hanına hizmetleri karşılığında Büyük Prens unvanını almış, böylece Rusya'nın ileride güçlenmesinin temellerini atmıştı. Ancak III. İvan döneminde Tatar vasallığından çıkılmasına karşın, başlık ve yaka, büyük prensin tahta çıkma töreniyle öyle bütünleşmişti ki bunlardan vazgeçilemedi. 1498'de III. İvan'ın torunu Dmitri'nin taç giyme töreninde de başroldeydiler; İvan ona önce *barmı*'yı, sonra da Monomakha Şapkası'nı takmıştı.[51] Ama bu uygulamaların artık dini bir çevre düzeni içinde yapılıyor, bu düzen de Eski Ahit'teki krallığa özel bir önem veriyordu. Rusya hükümdarı ilk kez, Kral Davut'u anımsatacak biçimde "Tanrı tarafından seçilmiş" diye tanımlandı. Bu, Rusya'nın yeni İsrail olduğu düşüncesiyle uyumluydu. Terimi ilk kez Rostov Başpiskoposu Vassian Rylo, 1480'de, Tatarlarla Oka Irmağı'nda gireceği muharebe öncesinde III. İvan'a yolladığı bir mektupta kullanmıştı. Rylo, "Yeni İsrail'i, Hıristiyanları bu yeni Firavun'dan koruması" için İvan'a yalvarıyordu.[52] III. İvan'ın bu düşünceye yakınlık duyduğu, Kremlin'deki taht salonunu (Altın Salon), dekore ederken Eski

Ahit'ten ve Rus tarihinden alınan temaları bir arada kullanmasından anlaşılmaktadır.[53] Rusya'nın İsrail ile özdeşleştirilmesi, Konstantinopolis'in düşmesinden sonra gündeme gelmişti, ama birinin doğrudan diğerinin sonucu olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha çok, Konstantinopolis'in düşüşünün Rusya'nın –Hıristiyan toplulukların hemen tamamıyla paylaşılan– İsrail ile özdeşleştirilme potansiyelinin farkına varmasına yardım ettiği söylenebilir. Rusların 1453 öncesinde, dinsel ve siyasal açıdan bağımlı olmaları, böyle bir özdeşliği de yersiz kılıyordu. Rusya'nın yeni İsrail olduğu savı, ancak Bizans ve Tatar vesayetinden kurtuldukları III. İvan döneminde mümkün olabilmiştir. Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethinin Rusya bağlamındaki önemi, dikkati Rusların yeni bir dönemdeki rolüne odaklamasında yatar.

V

Sahip oldukları tarihten ötürü seçilen halk olmalarını açıklamak Ruslar için çok da zor değildi. Vladimir'in (I. Vladimir) Ortodoksluğu benimsemesinden (yak. 987) önce, Aziz Andreas dini yaymak için onun atalarının yanına gelmişti. Vladimir, yeni Constantinus olarak selamlanmıştı. Tıpkı Constantinus'un Romalılara yeni İsrail olma ve kenti de yeni Kudüs yapma olanağını sunması gibi, Vladimir de kendi halkı için aynı şeyi yapmıştı. Bu, onların kaderinin Bizanslıların yerine geçmek değil; daha çok, koşulların değişmesi halinde Ortodoksluğu koruma sorumluluğunu üstlenmek olduğu anlamına geliyordu. Ama olaydan çok sonra bile hâlâ imparatorluğun onayına ihtiyaçları vardı. 15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Ruslar, Bizans İmparatoru Konstantinos Monomakhos (1042-1055) efsanesini uydurdular. Efsanenin tarihsel dayanağı, imparatorun kızının (Eirina), Rus hanedanından birisiyle evlenmesiydi. Güya imparatorun kızı gelirken, beraberinde mucizeler yaratan çeşitli ikonalar getirmişti; bunların içindeki bir *Hodegetria* Meryem tasviri Smolensk katedralinin eline geçmişti. Kendisi (Eirina) aynı zamanda en önemli Kiev prenslerinden Vladimir Monomakh'ın (II. Vladimir) annesiydi. Vladimir'in annesinin aile adını alması,

Bizans'la olan ilişkilerin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu ilişki öyle önemliydi ki, 15. yüzyılın sonunda taç giyme törenlerinde kullanılan Moğol başlığının İmparator Konstantinos'un bir armağanı olduğu söylenmiş ve başlık bundan sonra Monomakha Şapkası olarak anılmaya başlamıştı. Bu açıklama birer birer diğer merasim eşyası için de kullanılır oldu.[54] Türetilmiş bir Bizans kökeni, –Hıristiyan bir hanedan için– gerçek Moğol kökeninden çok daha uygundu. Ayrıca Hıristiyan bir devlet kurulmasının oluşum aşaması olarak Kiev dönemi öne çıkartılıyordu.[55] Bu da, yüzyıllar süren bir kopukluktan sonra Moskova'nın Kiev mirasını yeniden kazanması mitine uygun düşüyordu. Tarihsel açıdan bunda çok küçük bir doğruluk payı vardı: 15. yüzyılın sonlarında Moskova'nın yeni İsrail olduğu düşüncesi geliştirilirken pek az yeni malzeme kullanılmıştı. Latin ve Bizans karşılıklarıyla kıyaslandığında Rus kültürü kaba ve basitti. Klasiklerden haberdar değildi ve Hıristiyan düşüncesi üzerine bilgileri temel unsurlarla sınırlıydı, ama kendi kendine yetiyordu ve geliştirdiği siyasal ideolojiye damgasını vurabilecek ayırt edici özelliklere sahipti. Bizans modelinin bire bir kopyası olmaktan çok uzaktı. Ancak Bizans o kadar uzun süre örnek oluşturmuştu ki, bu idealize edilmiş bakışı Rusya içindeki gelişmelerle ilişkilendirmek gerekiyordu. En yetkili açıklama Metropolit Zosima'dan geldi. Zosima 1492'de çıkardığı yeni Paskalya Takvimi'ne yazdığı girişte, III. İvan'a "bütün Rusya'nın hükümdarı ve otokratı, yeni Constantinus kentindeki –Moskova– yeni çar Constantinus" diye hitap etmişti.

Rus hükümdarının yeni Constantinus olarak anılması düşüncesi çok eskilere, Vladimir'in Hıristiyanlığı kabul edişine dayanmakla birlikte, Moskova'yı, Constantinus'un yeni kenti diye adlandırmak yepyeni bir olguydu. Konstantinopolis'in Türkler tarafından fethedilmesinden önce böyle bir şey mümkün değildi. Ama burada daha özel bir durum da söz konusuydu. Konstantinopolis'in düşüşü kıyamet korkularını artırmıştı.[56] Çoğu insan 1492'nin yaşanan son yıl –zamanın sonu– olmasını bekliyordu. Başpiskopos Zosima, Paskalya Takvimi'ni bu tarihte çıkararak geleceğe inancını beyan ediyordu, ama bu bile kıyamet beklentilerini sona erdirmedi. Bu

yalnızca kıyameti erteliyor; ancak, Deccal'in zuhuruyla birlikte yaşanacak kaos dönemini son imparatorun sona erdireceği öğretisine dayanan eskatolojik bilgiye uygun düşüyordu. Ardından, Kıyamet Günü'ne kadar sürecek bir barış ve refah dönemi gelecekti. Bunun tam olarak ne kadar süreceğini kimse bilmiyordu, ama artık Konstantinopolis'te bir Hıristiyan imparator bulunmadığına göre, son imparator rolünü üstlenebilecek bir hükümdara gereksinim duyulduğunun altı çiziliyordu. Bir Hıristiyan imparator bulunmayışı, Konstantinopolis'in bu son sahnede bir rol oynayıp oynamayacağı konusunu da kuşkulu kılıyordu. Ancak nasıl "yeni Constantinus'lar" olabilirse, "Constantinus'un yeni kentleri" de olabilirdi. Kıyamet beklentilerinin yarattığı görüş farklılıklarının baskısı altındaki Metropolit Zosima, Konstantinopolis'in düşüşünün dünyanın çok yakında sonunun geleceğini haber vermediğini, çünkü Bizans imparatoru ve Konstantinopolis'in kozmik bir felakette oynayacakları rollerin başkaları tarafından, yani Rus prensi ve Moskova kenti tarafından da üstlenilebileceğini söylemekteydi.[57]

Metropolit Zosima tam olarak, III. İvan'ın bir Bizans hükümdarı haline geldiğini iddia etmiyordu, çünkü Rus hükümdarının sorumlulukları kendi halkına karşıydı, Bizans imparatorlarına atfedilen ekümenik *gücü* elde etmek değildi. İmparatorluğun devredilmesi (*translatio imperii*) konusundaki ilk kesin açıklama, oldukça geç kalmış olarak, Keşiş Filofei'nin III. Vasili'ye yazdığı ve 1510 dolaylarına tarihlenen bir mektupta gelmişti.[58] Mektubun sonunda şu sözler çınlar: "İki Roma yıkılmıştır ve üçüncüsü ayaktadır. Dördüncüsü olmayacaktır. Sizin Hıristiyan hükümdarlığınızın yerine bir başkası geçmeyecektir." Mektup, kilise konularına seküler müdahaleleri şikâyet etmek amacıyla yazılmıştı. Mektuptaki üç Roma, büyük prense, yetkesinin yapısını ve kiliseye karşı sorumluluklarını hatırlatmak amacıyla kullanılmıştı. Yoksa evrensel bir imparatorluk programı söz konusu değildi. Ama bir anlamda Konstantinopolis'in düşüşü üzerine uzun uzun düşünüldüğünü gösteriyordu, çünkü Filofei bu konuda bilgilenmek için çaba göstermişti. Eski düzenin yıkılması, Rus hükümdarının kilisenin iyiliğini gözetmek gibi özel bir görevi olduğu anlamına geliyordu. Bu

yeni bir akıl yürütme biçimi değildi; Metropolit Zosima gibi Konstantinopolis'i yeni Kudüs olarak tanımlamak yerine, Filofei kenti yeni Roma'yla özdeşleştiriyordu. Bu, Rusya'nın kaderini yalnızca Hıristiyanlık bağlamında değil, daha çok imparatorluk düzeyinde konumlandırmak anlamına geliyordu. O dönemde Filofei'nin çözümlemesi fazla etki yaratmadı. Ancak 1589'da Moskova Patrikhanesi'nin kurulmasından sonra genel kabul görmeye başladı.[59]

Rusların Konstantinopolis'in düşüşüne ilk tepkisi gerçekten de umursamazlık gibi görünebilir. Ayrıca söz konusu tepkinin ciddi anlamda pratik bir yanı da vardı. Rus Kilisesi'nin bağımsızlığını sağlamak anlamına geliyordu, nitekim 1470'te Konstantinopolis'te yeniden açılan patrikhaneyle ilişkileri bütünüyle koparttılar. Rus Kilisesi'nin ileri gelenleri, Konstantinopolis'in düşüşünün tüm sonuçlarını ancak bu noktadan sonra kavramaya başladılar. Rusya'nın konumunu, yeni İsrail olarak tanımlayarak rasyonalize ettiler, ama bu da büyük prensin rolü konusunda önemli sonuçlar doğurdu. Prens yeni Davut rolüne büründünce, makamı da, daha önceki prenslerin sahip olmadığı kutsal bir boyut kazandı. Bunun tam olarak ne anlama geldiği, ancak yüzyılın sonunda kıyamet korkuları ve veraset krizinin çifte baskısı altında netleşti. III. İvan'ın torunu Dmitri'nin 1498'deki taç giyme töreninde, Kral Davut'la arasındaki paralellikler vurgulanarak, duruma törensel bir ifade kazandırıldı. Oysa Metropolit Zosima, III. İvan'ı yeni Constantinus olarak adlandırdığında farklı ama en az bu kadar yerinde bir paralellik kurmuştu: Yalnızca büyük prensi bir başka yeni Constantinus, Kiev Prensi Vladimir aracılığıyla Rusya'nın Hıristiyanlığa geçmesinin ilk örneğiyle ilişkilendirmekle kalmıyor, aynı zamanda Moskova'yı Constantinus'un yeni kenti olarak adlandırarak, çağrıştırdığı Bizans boyutunu daha da açık seçik kılıyordu. Konu hiçbir zaman yalnızca Bizans normlarını uygulamak değildi, ama Büyük Prens'in yetkilerine ilişkin ilk ayrıntılı betimlemede çok belirgin bir Bizans tınısı fark ediliyordu. Bu betimleme, yabancı Rusya gözlemcilerinin en kurnazı sayılan Sigismund von Herberstein'ın kaleminden çıkmıştı. Herberstein, ilki 1517-1518'de, ikincisi de 1526'da olmak üzere iki kez Büyük

Prens III. Vasili nezdindeki Habsburg elçisi olarak görev yapmıştı. Slav dillerine hâkimiyeti sayesinde, Rusya'da olan bitenlerle ilgili aynı yeteneğe sahip olmayanlardan çok daha fazla ve ayrıntılı bilgi elde edebilmişti. Dolayısıyla o dönemde halk arasında yaygın olan ve yaşamın belirsizliklerine karşı söylenen "Tanrı ve Büyük Prens bilir" deyişini not edebilmişti. Kendisi büyük prensin yetkilerini şu sözlerle tanımlar:

> Yetkisini, hem kilise dışındakilerin hem de kilise adamlarının üzerinde kullanır ve uyruklarının canları ve malları üzerinde sınırsız hükümranlık hakkına sahiptir: Herhangi bir konuda ona karşı çıkmaya cesaret edecek ya da ondan ayrı düşündüğünü söyleyecek kadar yetkili tek bir danışmanı yoktur. Hepsi, prensin iradesinin Tanrı'nın iradesi olduğunu açıkça itiraf eder ve prens yaptığı her şeyi Tanrı'nın iradesiyle yapar; bu açıdan ona Tanrı'nın "anahtarcısı" ya da teşrifatçısı denir ve kısaca kutsal iradenin uygulayıcısı olduğuna inanılır.[60]

Bir Hıristiyan hükümdarın yetkisini böyle kullanabilmesi için bir biçimde taç giymesi gerekirdi. Oysa III. Vasili hiçbir zaman taç giymemişti. Bu durum çeşitli biçimlerde açıklanmaya çalışılmış, açıklamalar, Vasili'nin tahtı, daha önce taç giymiş olan rakibi Dmitri'den gasp etmeye çalıştığı üzerine odaklanmıştır. Yani gerçekleştirilmesi gereken resmi işlemler hakkında belirsizlikler vardı. Bu, yeni bir hükümdarlık yetkisi kavramı geliştirmenin kilise ve toplum düzeninde yol açtığı tüm sonuçlarla birlikte zorluğunu ve bu konudaki özgüven eksikliğini yansıtır. Sorun bir başka yönetim biçiminden alınan bir dizi düşüncenin zorla kabul ettirilmesi değil, bu düşüncelerden yararlanarak geleneksel uygulamalara yeni anlamlar kazandırmaktı. Kesin yanıtlar bulabilmek için de yetenekli bir kuramcıya gereksinim vardı. Bu kuramcı Moskova Metropoliti Makariy (1542-1563) oldu. Makariy, Bizans ritüellerini ve siyasal ideolojisini Rusların mit yaratımıyla ustaca birleştirerek mevcut gelişmeleri rasyonalize etti. Makariy metropolit seçildiğinde IV. İvan (1533-1584) daha henüz çocuk yaştaydı, ama 1547'de erişkin olur olmaz Makariy onun için, 1498'de Dmitri için yapı-

landan çok daha görkemli bir taç giyme töreni düzenledi.[61] Tören için, metropolitin arşivindeki bir 14. yüzyıl Bizans taç giyme tören düzenlemesi temel alındı. Bizans geleneği doğrultusunda törenden sonraki liturjik kutlamanın ardından ilk kez başa kutsal yağ sürme uygulamasına yer verildi. Bu Bizans siyasal ideolojisinin ve ona eşlik eden ritüellerin sahiplenildiğini gösteren bir hareketti, ama katılanlar, her aşamada kadim âdetlere uyduklarında ısrar ediyorlardı. Bizans geleneği doğrultusunda Metropolit Makariy, IV. İvan'ı imparatorluk statüsüne yüksekten şeyin, onun eliyle kutsanması olduğunu söylüyor, ama bunun İvan'ın "doğuştan sahip olduğu imparatorluk mirası ve atalarından gelen hakkı" tamamlamaktan öteye gitmediğini ekliyordu. Metropolitin açıkça anlaşılmasını istediği şey, yeni çarın Bizans imparatorunun rolünü gasp etmediği, eski bir Rus geleneğini izlediğiydi. Hayal ürünü unsurlar vardı, ama bunlar bir Rus prensini bir Ortodoks imparatoruna dönüştürme sürecinin ne kadar uzun sürdüğünü gösteriyordu. Burada sözü edilen belirsizlikler ve özgüven eksikliği, eşzamanlı süren devlet kurma eyleminden ayrı düşünülemez.

Rus topraklarını "bir araya getirmek" oldukça düzensiz bir süreçti. Geri dönüşün olmadığı kritik noktaya ancak III. İvan'ın saltanatının ortalarında ulaşılmıştı. Bundan sonra hükümdarlık gücünün yapısını yeniden biçimlendirmek giderek ivedilik kazanmıştı, ama bu da, Konstantinopolis'in düşüşünden beri sürekli ötelenen Rusya'nın kaderi olgusundan ayrı düşünülemezdi. Bu onları yerel çapın üstünde olup toprakları fethedilmemiş tek Ortodoks halk durumuna getirmişti. Artık Ortodoksluğun korunması onların sorumluluğu altındaydı. Konstantinopolis'in düşüşüyle ilgili tutulan kayıtlar ve yakılan ağıtlar her zaman Rusya'nın refahı için edilen bir duayla biter, çünkü o artık Ortodoksluğun geleceğinin simgesidir. Ruslar, Konstantinopolis'in düşüşünün etkisini böyle hissetmişlerdi. Ancak, Bizans, bir anlamda yeniden açılan Konstantinopolis Patrikhanesi'nde yaşamaya devam ediyordu. Yılların saygınlığını silkeleyip atmak zordu. IV. İvan 1557'de, imparatorluğunun, Konstantinopolis patriği tarafından onaylanmasını istedi. Konstantinopolis Ortodoks Patriği II. Yeremya[62] da Rus

Kilisesi'nin 1589'da patriklik mertebesine yükseltilmesinde önemli rol oynadı. Hatta yeni patriğin göreve başlama törenini bizzat yönetmek için Moskova'ya gitti. Ancak Rusya'ya gitme kararının arkasında, Ortodoks dünyasının yeni çekim merkezine tanık olma isteği yatıyordu. Konstantinopolis'in düşüşüyle başlayan bahsin sonuna gelinmişti. Bir kez daha 1453'ün, dünyanın değişmesine doğrudan çok etki eden bir olay değil, dünyanın ne kadar çok değiştiğinin fark edilmesini sağlayan bir olay olduğu ortaya çıkıyor. Ama dolaylı etki ayrı bir konuydu. Bizans örnek oluşturmaya devam etmişti. Rusların Konstantinopolis'in düşüşüne verdikleri tepki, Bizans yok olup gittikten sonra Bizans etkilerini özümsemenin ne kadar kolaylaştığını gözler önüne sermektedir.

6

Osmanlı Tepkileri

I

Kostantiniye'nin fethi Osmanlı tarihinin benzersiz ve en önemli olayıdır, ancak Osmanlı tarihçilerinin bıraktıkları izlenim pek de öyle değildir. Fethi konu alan ilk Osmanlı tarihçileri Tursun Bey, Neşri ve Âşıkpaşazade yorumsuz kalmışlardır. Fetih, ancak 16. yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselmesinde bir dönüm noktası olarak algılanmaya başlanmıştır. Sorun kısmen tarihyazımından kaynaklanmaktadır. Bir-iki örnek dışında erken dönem Osmanlı tarihyazımı pek de gelişmiş sayılmazdı.[1] Başka yerlerdeki meslektaşlarıyla eşit denebilecek düzeyde bir Osmanlı tarihçilik okulu ancak 16. yüzyıl içinde ortaya çıkmıştır. Bu tarihçiler, Kostantiniye'nin fethini Osmanlı hanedanının tarihi içinde anlamlı bir bağlama oturtabilmişlerdir.[2] Bunu, Osmanlı girişiminin temellerinde o zamana kadar süren bazı soruları gündeme getirebileceğinden, sıcağı sıcağına yapmak daha zordu. Yıldırım Bayezid'in (1389-1402) bazı emellerinin uyandırdığı kaygıları canlandırmıştı. 1396'da Niğbolu Savaşı'nda Bayezid'in haçlıları

yenilgiye uğratması, Osmanlıların, Balkanlar'da ele geçirdikleri topraklarda tutunmalarını sağlamıştı. Bu başarı, uç boylarındaki dağınık toprakların ve akıncı beylerinin bir İslam İmparatorluğu'na dönüşme sürecinin başladığına işaret ediyordu. Bayezid, 12. ve 13. yüzyıllarda hüküm süren Anadolu Selçukluları'nın vârisi olarak, Selçuklu topraklarını sistematik biçimde ilhak etti. Bu durum Kostantiniye'nin fethini birkaç nedenden ötürü daha da ivedi hale getirmişti. Selçukluların nihai amacının bu olduğu inancına uygun düşüyordu; ayrıca, Bayezid'in Rumeli ve Anadolu'daki topraklarının birleşmesine yardımcı olabilirdi, ama en önemlisi yeni bir imparatorluğa uygun bir başkent olacağıydı. Sonuçta Bayezid emeline ulaşamadıysa da, Osmanlılar bu düşünceden hiç vazgeçmedi.

Anadolu'nun Osmanlı topraklarına katılması, Selçuklu toprakları üzerinde hak iddia eden Timur'u kızdırmıştı. Timur, Bayezid'i, Osmanlıların İslam topraklarını gaza yoluyla genişletme misyonunu göz ardı etmekle suçladı. Timur, Batı'ya doğru ilerleyerek 1402'de Bayezid'i Ankara dolaylarında yakaladı. Osmanlılar büyük bir yenilgi aldı ve Bayezid esir düştü. Bayezid'in yokluğunda oğulları arasında başlayan taht kavgaları, neredeyse yirmi yıl boyunca Anadolu'da kargaşaya neden oldu.[3] Osmanlı tarihçileri bu dönemi Fetret Devri olarak adlandırdılar ve suçu Bayezid'in büyüklük kuruntusuna yüklediler. Ayrıca merkezi Kostantiniye olan bir imparatorluk hayalini, Bayezid'in yanındaki Hıristiyanlar tarafından teşvik edildiğine inanılan savurgan yaşam biçimiyle de ilişkilendiren söz konusu tarihçiler, bu hayali bir yana bıraktılar. Onlar için Bayezid, imansız bir yaşam biçimini benimseme tehlikesi içindeydi. Osmanlı hanedanının kaderinin, kâfirlerle dost olmak değil, onlara karşı gaza düzenlemek olduğunu unutmuştu. Kostantiniye'nin fethiyle ilgili süregelen bir korku vardı; ya Osmanlılar Hıristiyanlık içinde özümsenecek ya da en iyi durumda İslam konusunda gayretleri azalacaktı.

Bayezid'in devrilmesinden sonra Osmanlı hanedanının resmi ideolojisi gaza oldu, ama bu, Balkanlar'a boyun eğdirmek biçiminde gelişti. Kostantiniye'nin fethi, kesinlikle Bayezid'in emellerini

anımsattığı için birincil hedef olmaktan çıkmış gibi görünüyordu. Bayezid'in torunu II. Murad (1421-1451), 1422'de Kostantiniye'yi kuşattıysa da, ilk saldırıda başarısız olunca hemen geri çekilmişti. Geriye bakıldığında, kenti ele geçirmek üzere yapılmış ciddi bir çabadan çok, Bizans imparatoruna Osmanlı hanedanının iç işlerine karışmaması için verilen bir gözdağı gibiydi. II. Murad, Osmanlı rejiminin bağrındaki çelişkiyi çözememişti. Rejimin nihai amacı Kostantiniye'nin fethi olabilir, ama gaza ideolojisi, Osmanlı hükümdarının, akıncı beyleri ve güçlü ailelerin başlarından oluşan gevşek bir ittifak üzerinde egemenlik kurmaktan çok, onlara riyaset ettiği bir iktidar yapısı ortaya çıkarmıştı. Kostantiniye'nin fethi böyle bir çıkarlar dengesini tehlikeye düşürebilirdi, çünkü bu fetih, bir imparatorluk kentinin geleneklerini sahiplenen ve halkından uzak duran kadir-i mutlak bir hükümdar heyulasını gündeme getirecekti. II. Murad, kendisini geleneksel Osmanlı kalıpları içinde bir hükümdar olarak sunmaya büyük özen gösteriyordu. Beylerin bağımsızlıklarına saygı duyuyor ve Anadolu'nun köklü ailelerini göz ardı etmiyordu. Saray yaşamı basitti ve II. Murad dileklerini bildirmeye gelenlerle bizzat görüşmeye gayret ediyordu. Şaraptan ve genç oğlanlardan haz duyması, bunlar saltanat yaşam biçiminin yerleşik unsurları olduğundan geleneksel hükümdar imajını pekiştiriyordu. Her şeyin ötesinde gaza idealine bağlıydı. Yaşamının en büyük başarısı Macarlardan gelen sürekli baskılara karşı Tuna sınırını koruyabilmiş olmasıydı.

Ancak II. Murad'ın geleneksel bir imajı dikkatle koruması, Osmanlı yönetiminin yapısında gerçekleşmekte olan önemli değişimleri gizliyordu. Kulluk denen kurum onun döneminde daha güçlenerek yaygınlaştı. Sorun yalnızca yeniçerilerin çoğalması değildi. Devşirme yöntemi Hıristiyan çocukların toplanmasını daha sistematik hale getirdi. Bu, devlet mekanizmasındaki gelişmelerin yalnızca bir parçasıydı, sürekli artan yönetici gereksinimi bu yolla gideriliyordu. Mali işlerle uğraşanların çoğu Rum ve İtalyan kökenliydi; kâtiplik hizmetleri için de sultanın kulları seçiliyordu.[4] II. Murad itiraf etmek istemese de, bu gelişmeler Osmanlı sultanının iktidarının niteliğini değiştirmişti.

II. Murad'ın 1444 başında tahtını oğlu II. Mehmed'e bırakması sonucu meydana gelen siyasal çalkantının altında büyük olasılıkla bu yapısal değişiklikler yatıyordu. O dönemde yaşayanlar bu beklenmedik davranışı bütünüyle kişisel nedenlere bağlıyor, oğlu, tahtın vârisi Şehzade Alaeddin Ali Çelebi'nin 1443'te öldürülmesinde payı olduğu düşünülen sultanın, vicdan azabı yüzünden böyle davrandığına inanıyorlardı. O dönemde Osmanlı sarayında olan başka şeyler gibi bu da gizemini hâlâ korumakla birlikte, genç Şehzade Mehmed'in galip çıktığı şiddetli bir veraset kavgası yaşandığını açıkça göstermektedir.[5] Yaşı henüz 13 olduğundan kendisini tahta çıkaran darbeyi bizzat başlatması pek olası görünmemektedir. Bunun için onu kullananlara bakmak gerek. Bu kişilerin çoğu, geleceğin sadrazamı Mahmud Paşa gibi Osmanlı devlet sistemi içinde giderek güç kazanan kapıkulu idarecilerdi;[6] gerçi Mahmud Paşa o tarihlerde oldukça genç olduğundan II. Mehmed'in tahta çıkmasında etkili olduğu düşünülemez. Kostantiniye'nin fethinden hemen sonra sadrazam olan Arnavut asıllı Hıristiyan dönme Zağanos Paşa'nın bu işte parmağı olması daha akla yatkındır. Zağanos Paşa, kendi halinde bir aileden gelmekteydi. Mahmud Paşa'ysa, Angelovia olarak bilinen ünlü bir Sırp ailesindendi ve 14. yüzyılda Tesalya *Caesar*'ı olan Aleksios Angelos Philanthropenos'un da büyük torunuydu. Bu soyağacı onu bütün ünlü Bizanslı ailelerle akraba kılıyordu; kardeşi Mihailo Angeloviç, kısa sürede Sırp sarayının önde gelenlerinden biri olmuş ve Osmanlıların hükümranlığını tanımanın sözcülüğünü yapmıştı. Mahmud Paşa, 1427'de Türklerin eline düştüğünde yedi yaşındaydı ve Osmanlı sarayında iç oğlanı olarak yetiştirilmişti. Kapıkulu idareciler ağının tam ortasındaydı, ama çeşitli Hıristiyan saraylarıyla bağını kopartmamıştı; hem Slav hem de Bizans saraylarının önde gelenleriyle ilişkilerini sürdürüyordu. Kostantiniye'nin fethinden çok önceden beri Hıristiyan seçkinlerin bir bölümü bu yolla Osmanlı'ya kazandırılmıştı.

Kostantiniye'nin fethinin arkasındaki itici güç büyük ölçüde, giderek Osmanlı yönetiminde çoğunluğu ele geçiren bu devşirmelerden gelmişti. Bütün emellerinin neden Kostantiniye'ye odaklandığı ise tartışmaya açık bir konudur. Belki de iktidarın kendi

ellerinde olduğunu kanıtlayacak simgesel bir zafere gereksinimleri vardı ve bu nedenle genç sultan II. Mehmed'in şan ve ihtişam hayallerini beslediler. Bir başka olasılık da 1446'da II. Mehmed'in tahtta kalmasını engelleyen II. Murad'ın sadrazamı Çandarlı Halil Paşa'ya karşı çıkma dürtüsü olabilir. Halil Paşa, Osmanlı sarayındaki muhafazakâr gücü temsil ediyordu. Sultanın, beylerin ve kendisininki gibi eski Anadolu ailelerinin çıkarlarını dengede tutan eski düzeni korumak için büyük çaba harcamıştı. Ayrıca Bizanslılar ile Osmanlılar arasındaki uzlaşmayı da destekliyordu, çünkü önceden de gördüğümüz gibi, Osmanlı sisteminin etkin biçimde işlemesini güvence altında tutabilmek ancak bağımsız bir İstanbul'la mümkündü. Halil Paşa'nın işe yarayan bağımlı bir unsuru disiplin altında tutmaya hiçbir itirazı yoktu, 1422'de olduğu gibi, Kostantiniye'ye karşı yapılan gösterilerin değerini de biliyordu, ama kenti ele geçirmek gibi bir niyeti hiç yoktu. Osmanlı'nın Kostantiniye'ye saldırmaya istekli görünmeyen kesimini temsil ediyordu. Konumu öylesine sağlamdı ki, 1451'de babasının ölümü üzerine tahta yeniden geçen II. Mehmed'in de sadrazamlığını yapmaya devam etti. Aslında II. Mehmed'in çevresindekiler için Kostantiniye'nin alınmasının bu kadar önemli olmasının bir başka nedeni de buydu. Önlerinde en büyük engel olan Çandarlı Halil Paşa'nın üstünlüğünü de böylece kırabilirlerdi. Aslında iktidar kavgası fetih sürecinin unsurlarından sadece biriydi. Çünkü genç sultan Mehmed'in emperyal kaderiyle ilgili bir vizyonu olduğu, çevresindekilerin de onu bu doğrultuda teşvik ettiği de belliydi.[7]

II

II. Mehmed'in çevresindekilerin emelleri ve güdüleriyle ilgili elimizde yeterli somut veri olmadığından buraya kadar olasılıklar üzerinde durabildik. Ancak elimizde tartışmalara sağlam bir zemin oluşturabilecek bir belge bulunmaktadır: Şeyh Akşemseddin'in II. Mehmed'e yazdığı mektup.[8] Mektup, 20 Nisan 1453'te kente erzak ve silah getiren küçük bir filonun Osmanlı deniz ablukasını başarıyla yarmasının ardından yaşanan özgüven krizi nedeniyle

yazılmıştı. Akşemseddin, sultanın kararlılığından kuşku duyar gibiydi. Hükümdarın imanından kuşkusu yoktu, ama İslam dinine kuşatmayı başarıya ulaştırabilecek kadar derin bir bağlılık olmadığına inandığını açıkça belirtiyordu. "Ekseri yasak Müslümanıdır" (zorla Müslüman olmuş dönmeler) dediği orduya hiç güveni yoktu. Bu tabii ki bir abartmaydı. Yeniçeriler seçkin bir birlikti, ama onlar Osmanlı ordusunun görece küçük bir bölümünü oluşturuyorlardı. Hepsi de Hıristiyan kökenli olan ve Kostantiniye kuşatmasının arkasındaki itici güç sayılan Mahmud Paşa, Zağanos Paşa ve İshak Paşa gibi belli başlı Osmanlı komutanlarını kasteden Akşemseddin, bütün harekâttan kuşku duyuyor, İslam ruhuna uygun olarak yönetilmediğini düşünüyordu. Şeyh kuşkularının ne kadar derin olduğunu ancak Kostantiniye'nin fethedilmesinin ardından, II. Mehmed'in kendisine surların hemen dışındaki bir dini vakfı devralması doğrultusunda yaptığı teklifi geri çevirdikten sonra açıklamıştı. O Göynük'teki tekkesinde inzivaya çekilmeyi yeğledi. Akşemseddin'in oğluna anlattığı gibi İstanbul onun ruhuna ilham vermemiş, ama Anadolu'ya geçer geçmez bu ilhamı yeniden kazanmıştı.[9] Bu anlatılan, dini kesim içinde İstanbul'a karşı duyulan derin kuşkuyu yansıtıyordu. Bu kuşku ancak Kostantiniye'nin fethinin anlamı anlaşıldıkça yavaş yavaş yok olmuştu.

O zaman fethin arkasındaki ruhani ilham içinde Akşemseddin'e verilen yer değişmişti. Bunun hiçbir tarihsel temeli yoktu, kendisi hem kuşatmayı başlatan ruh halini hem de II. Mehmed'in İstanbul'u yeni başkenti yapma kararını onaylamıyordu. Bir başka deyişle genç sultanın, devşirmeler tarafından beslendiğini düşündüğü imparatorluk emellerini uygun bulmuyordu. Böyle de olsa, Kostantiniye'nin fethinin Peygamber'in bir hadisine karşın bu kadar endişe uyandırması da şaşırtıcıdır. Peygamber bu hadisinde Kostantiniye'nin fethinin kutsal bir görev olduğunu belirtmişti. Hadisteki "Letüftehanne'l Kostantıniyyete, ve le ni'mel emrü zâlike'l emr, ve le ni'mel ceyşü zâlike'l ceyş" (Kostantiniye elbet bir gün feth olunacaktır. Orayı fetheden kumandan ne güzel kumandan, orayı fetheden askerler ne güzel askerlerdir) sözleri, anlaşılan kuşatma sırasında yapılan Osmanlı propagandasında önemli bir rol

oynamamıştı. Kostantiniye kuşatmasının gerekçesi aslında Bizans imparatorunun Osmanlı hükümdarına karşı yükümlülüklerini yerine getirmemesiydi.[10]

II. Mehmed, fetihten sonra, muhtemelen Akşemseddin'in yaptığı eleştirilerin benzerlerini caydırma amacıyla, bu zaferi Emevilerin 674-678 arasında gerçekleştirdikleri Kostantiniye kuşatmasıyla başlayan bir Müslüman atılımının doruk noktası olarak sundu. Bu kuşatma Müslümanlar tarafından hâlâ, Peygamber'in sancaktarı Ebu Eyyub el-Ensari'nin gönüllü şehadetiyle hatırlanmaktadır. Surların dışında Haliç'e bakan türbesi ortaçağ boyunca Müslümanlar için İstanbul'da bir ziyaretgâh olmuştu. Fetihten hemen sonra el-Ensari'nin mezarının yeri üzerine iki ayrı söylenti dolanmıştı. İkisinde de Akşamseddin'in adı geçer. Birincisi, Akşemseddin'in kuşatmanın en kritik anlarından birinde surların bir-iki kilometre dışında, Haliç'e bakan bir noktada mezarı bularak moralleri yükselttiği rivayetidir. İkincisindeyse II. Mehmed'in kente girerken Akşemseddin'den el-Ensari'nin mezarını göstermesini istediği, şeyhin de geleneksel olarak kabul edilen surların hemen içindeki mezar yerini gösterdiği rivayet edilir. Garip olan II. Mehmed'in mezarın bu geleneksel yerini göz ardı ederek, surların dışındaki yeri benimsemesi, burasını 1457'de vezirlerinden birine bir külliye inşa etmesi için tahsis ettiği, iki yıl sonraysa projeyle doğrudan kendisi ilgilenerek bir cami ile bir türbe eklediği anlaşılır.[11] Akşemseddin'in devralmayı reddettiği vakıf külliyesi burasıydı. Sultanın Ebu Eyyub el-Ensari kültünü kendine mal etme girişimine şeyhin karşı çıktığı düşünülebilir. Bir başka deyişle, Akşemseddin, II. Mehmed'in Kostantiniye'nin fethini büyük bir Müslüman projesinin bir parçası olarak sunmasına itiraz ediyordu. Bu girişimi daha çok sultanın kendini yüceltmesi olarak görüyordu.

III

Ebu Eyyub el-Ensari türbesiyle ilgili bu çatışma, Kostantiniye'nin fethiyle ilgili Osmanlı çevrelerinde var olan derin görüş ayrılığının bir belirtisiydi. Bu doğrultuda erken tarihli iki belir-

gin yorum bulunmaktadır. İlki Tursun Bey'in Fatih Sultan Mehmed'in yaşamını anlattığı *Târîh-i Ebü'l-Feth*'dir.[12] Diğer Osmanlı tarihçileri fethi hanedana ait bir girişimin parçası olarak algılarken, Tursun Bey, Fatih Sultan Mehmed'in kişisel başarısı olarak görmeyi yeğlemişti. Kostantiniye'nin fethine bizzat katılmış, bazen de sultanın yanında bulunmuştu. Bu çok şaşırtıcı değildi, çünkü kendisi uzun ve başarılı bir askeri geçmişi olan ünlü bir Osmanlı ailesinden geliyordu. Kendisi devlet içinde kalemiye sınıfındandı. En önde gelen tahrir kâtiplerinden biriydi. Tarihini 1480'lerin sonlarında yazdığı ve yeni sultan II. Bayezid'e (1481-1512) sunduğu sanılmaktadır. Eğer niyeti Fatih'in yaptıklarını övmek ve yönetim biçimini gelecekteki Osmanlı sultanlarına örnek olarak sunmak idiyse, bunu babasının yaşam biçimini onaylamadığını açıkça belli eden yeni sultana cazip gelecek biçimde yapması gerekirdi. Tursun Bey'in tarihi bu yüzden ılımlı ve sadeydi. Kostantiniye'nin fethini, II. Mehmed'in dine bağlılığının armağanı olarak gösteriyordu. Eser, Fatih'in anısını korumak üzere tasarlanmış kişisel bir hatırattı. Ancak utangaç bir biçimde de olsa, sultanın çevresindekilerin düşüncelerini de yansıtıyordu.[13]

Başka bazı tarihçilerde ise, Kostantiniye'nin fethinin tam tersine Osmanlı sarayındaki Hıristiyanların etkisini artırdığı izlenimi uyanmıştı. Tarihçi Âşıkpaşazade, 1453'te esir alınan Rum Mehmed Paşa'yı bir haine dönüştürmüştü. Rum Mehmed Paşa Müslüman olmuş ve Osmanlıların hizmetine girmiş, işini de öyle iyi yapmıştı ki 1468'de sadrazamlığa getirilmişti. Âşıkpaşazade, Sadrazam Rum Mehmed Paşa'nın, Kostantiniye'nin düşüşünün acısını çıkarmak için, Müslümanlara eza etmek ve onlardan intikam almak istediğini iddia ediyordu.[14] Ayrıca, Mehmed Paşa'nın Hıristiyan akrabalarının da cesaretlendirmesiyle, İstanbul içinde Türklerin imar ve iskân faaliyetini engellemek, böylece Rum nüfusun ağırlığını korumasını sağlamak üzere padişahın yakını olmasından yararlandığına inanıyordu. Sadrazam bu amaçla, İstanbul'a yeni gelenlerden mukataa alınmasını zorluyordu. Âşıkpaşazade'ye göre, sultan, sadrazamının o kadar etkisindeydi ki sadrazamın ağzından çıkan her laf kanun oluyordu. Bu düşüncelerin doğrularla

yakından uzaktan ilgisi olmadığını söylemeye bile gerek yok. Sadrazamın davranışları, daha çok sultanın yetkesinin ne yönde değiştiğini yansıtmaktaydı. Sultan daha otokrat bir tavır geliştiriyor ve çoğu Hıristiyan kökenli olan kapıkullarına daha çok güveniyordu. İdare biçiminde yapılan değişiklikler kolayca başkentin Edirne'den İstanbul'a taşınmasıyla bağlantılandırılıyor, bu da yalnızca İstanbul'la ilgili eski kuşkuları doğruluyordu.

Bir başka deyişle, yönetimin değişen niteliği Kostantiniye'nin fethiyle ilgili değerlendirmeleri de etkiliyordu. Tursun Bey içeriden biriydi ve o dönemde ya da o döneme yakın tarihlerde yaşamış Türk tarihçilerden farklı olarak hem Kostantiniye'nin fethini hem de II. Mehmed'in yönetimini savunuyordu. Elimizde genel olarak anonim tarih eserleri bulunmakla birlikte, bunlar, Âşıkpaşazade ve Neşri[15] gibi her ikisi de Sultan II. Bayezid (1481-1512) için yazılan ve aşağı yukarı Tursun Bey'in kitabıyla yakın tarihlerde, 1480'lerde tamamlanan daha iddialı tarih çalışmalarına dayanak oluşturmuştur. Onların geçmişi Tursun Bey'den çok farklıydı. Neşri yaşamına ilişkin neredeyse hiç bilgi vermez. Bursalıydı ve ulemadandı. Âşıkpaşazade daha açıksözlüdür. 13. yüzyılın tanınmış dervişlerinden Baba İlyas'ın ataları olduğunu ileri süren, bir mutasavvıf ve derviş ailesine mensuptu. Gerek Neşrî gerek Âşıkpaşazade kâfirleri küçümsemeleri ve Osmanlı hanedanına olan bağlılıklarıyla tam da Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselmesini olanaklı kılan insanlardandı. Âşıkpaşazade 1392/93'te Amasya yakınlarında doğmuştu. Derviş olmuş ve Balkanlar'ı Osmanlı topraklarına katan seferlere gazi olarak katılmıştı. Kostantiniye'nin fethinde de yer almış olması muhtemeldir; İstanbul ve Galata'da[16] edindiği hayli yüklü mülke bakılırsa, çağdaşı tarihçi Neşri'nin bir deyişini akla getirecek kadar önemli bir rol oynadığı da söylenebilir. Neşri'nin, "İstanbul yağmasına mı tuş oldun"[17] sözleri, birden zengin olanlar için kullanılan bir deyiş olmuştu. Âşıkpaşazade Kostantiniye'nin fethine karşı değildi, ama hemen ardından gelen ve gazilik ile dervişliğin kökünü kazıma tehlikesi yaratan değişikliklere karşı çıkıyordu. Bir kahramanlık döneminin sonunda yaşadığının farkındaydı ve geçmiş kuşakların başarılarının ve kahramanlıklarının unutulmasını

istemiyordu. Dolayısıyla bunları usulüne uygun bir şekilde kaydetmeye başladı, ama öyle bir yol izledi ki metin, II. Mehmed'in iktidarını genişletmesinin ve bununla birlikte kulluk kurumunun nüfuzunun artmasının eleştirisine dönüştü. Âşıkpaşazade de, Neşri de Kostantiniye'nin fethinin, II. Mehmed'in imparatorluk tasarısını meşrulaştırmak için kullanılmasına itiraz ediyorlardı. Kentin fethedilmesinde asıl katkının gaziler ve dervişlerden geldiğini öne sürüyorlardı. Eğer II. Mehmed için bir başarı söz konusuysa, bu başarı kişisel değildi, hanedana aitti. Âşıkpaşazade bunu, fethin doruk noktasını oluşturan Ayasofya'daki Cuma namazı betimlemelerinde vurguluyordu. Okutulan hutbede yalnızca II. Mehmed'in değil, kendisinden önceki bütün sultanların adı geçiyordu.[18] Âşıkpaşazade de, Neşri de, kuşatmanın iyi gitmediği anlarda olayların Osmanlıların lehine dönmesinde sultanın dindarlığının değil, dervişlerin dualarının rol oynadığına inanıyorlardı. Bu söylenenler, Osmanlı sisteminin aslında temellerini değiştiren Kostantiniye'nin fethini sanki böyle bir etkisi olmamış gibi göstermenin bir yoluydu. Osmanlı İmparatorluğu'nun gelecekte hangi biçime bürüneceği konusundaki mücadelenin bir parçasıydı. II. Mehmed'in çevresinde Osmanlı'nın bir dünya gücü olarak kaderini belirleyecek yeni bir görüş oluşmaktaydı ve bu Tursun Bey'in sayfalarına yansımıştı. Neşri ile Âşıkpaşazade ise hâlâ gazi devlet görüşüne bağlı muhafazakâr düşünceyi temsil ediyorlardı. Tarihlerini kısmen, II. Bayezid'i, babasının aldığı bazı önlemlerden vazgeçmeye ikna etme umuduyla yazmışlardı. Kostantiniye'nin fethi, II. Mehmed'in saltanatı boyunca çok tartışmalı bir konu olmaya devam etmişti.

IV

II. Mehmed'in başlangıçta ele geçirdiği kenti ne yapacağına ilişkin herhangi bir net düşüncesi olduğunu varsaymak pek mümkün değildir. Önce, büyük olasılıkla Sadrazam Çandarlı Halil Paşa'nın, Kostantiniye'nin, *Megas Duks* Loukas Notaras'ın valiliği altında bağımsızlığını koruması doğrultusundaki önerilerini dinlemişti.[19] Bu planın amacı, var olan düzenlemenin olabildiğince

az değişmesini sağlamaktı. Kostantiniye'nin Osmanlı başkentine dönüşmesi öngörülmüyordu. Böyle bir sonuç Halil Paşa için bir zafer, II. Mehmed'in çevresindekiler için bir yenilgi olurdu; onlar da bunu reddettiler. Önce *megas duks* idam edildi, ama Notaras ölmeden önce sadrazamı da töhmet altında bıraktığı için onun peşi sıra Halil Paşa da idam edildi. Karşıt grubun başındaki Zağanos Paşa sadrazamlığa getirildi ve böylece kapıkulluğundan yetişenlerin iktidarının sürekliliğini garanti altına almış oldu, ama bir şartla: Kostantiniye'nin fethinden önce bu grup II. Mehmed'i kendi amaçları doğrultusunda hareket etmek üzere yetiştirmişlerdi, ama bundan böyle bütün emirleri sultan verecekti. Fetih, II. Mehmed'i neredeyse bir gecede deneyimsiz bir gençten bir otokrata dönüştüren psikolojik bir pota olmuştu.

Osmanlı atılımını 1453'ten sonraki yıllarda yeniden şekillendirme çalışmaları son tahlilde, II. Mehmed'in eseriydi. Bir rastlantı sonucu günümüze ulaşan ve Fatih Sultan Mehmed'in aldığı eğitimi yansıtan bir albüm, onun entelektüel potansiyeli ve ilgi alanlarının genişliği konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz.[20] Osmanlı İmparatorluğu'nun gelecekte alacağı şekil II. Mehmed'in başkenti Edirne'den İstanbul'a taşıyıp taşımayacağına bağlı kalacaktı. Kolay bir karar değildi, o da aceleye getirmedi. Onu ivedilikle ilgilendiren İstanbul'un Batı'dan gelecek herhangi bir saldırıya karşı dayanabilmesini sağlamaktı. Kent surlarını onarttı. Bir zamanlar kentin resmi girişi olan Altın Kapı'da Yedi Kule olarak anılan kaleyi inşa ettirdi.[21] Ayrıca yeni atadığı İstanbul subaşısını (Subaşı Süleyman Bey) kente yeni yerleşimciler getirmekle görevlendirdi.[22] Ama daha uzun vadeli planlamayı gerektiren başka kararlar da aldı. Kentin merkezinde, eski Theodosius Forumu yakınlarında bir saray inşa edilmesini istedi. Saray tahkim edilmemişti, ama bahçeler içinde yer alan kasırları ve köşkleriyle daha çok bir "sayfiye sarayı" görünümündeydi. Bu saray, İstanbul'un başkent olacağını değil, sadece padişahın İstanbul'da da ikamet edeceğini gösteriyordu.[23] İlerisi için daha büyük önem taşıyan kararlarından birini 1453'ün sonbaharında alan II. Mehmed, Georgios Skholarios'u İstanbul patriği yaptı, ama asıl ivedi olan, kargaşa içindeki İstan-

bul'da asayişi sağlamaktı. İmparator Büyük Constantinus'la ilişkilendirilen Havariyun Kilisesi'ni yeni patrikhane kilisesi yapması, II. Mehmed'in İstanbul'u henüz payitaht olarak düşünmediğini göstermektedir, ama kısa bir süre sonra sultan fikrini değiştirerek patrikhaneyi, gözlerden daha uzak bir yere, Pammakaristos Manastırı'na nakletmiştir.[24] II. Mehmed, 1455'in sonbaharında işlerin doğru yürütülüp yürütülmediğini denetlemek amacıyla İstanbul'a kısa bir ziyarette bulunmuştu. Bu kez bir bedesten ile birkaç kervansaray yapılmasını emretmiş ve Bizans kentinin ticaret merkezi olan *Makros Embolos*'un (Uzun Çarşı) yenilenmesini istemiştir. Sultan aynı zamanda yüzyıllar boyu bakımsız kalan İstanbul'un su sistemini onarmak gibi devasa bir projeye girişmiştir.[25] Bunların hepsi yeni bir başkent yaratmaya doğru atılan önemli ve pratik adımlardı. Havariyun Kilisesi'ni yıktırarak yerine kendi adıyla anılan camiyi (Fatih Camii) yaptırma kararını ise ancak 1458'de almış,[26] aynı sıralarda Saray-ı Cedid (Topkapı Sarayı) üzerinde de çalışmaya başlamıştır.[27]

II. Mehmed, Edirne'den vazgeçerek İstanbul'u başkenti yapmak niyetinde olduğunu bu noktada açıkça belirtmişti. Havariyun Kilisesi'nin yerine cami inşa ettirmenin bir cazibesi de, kiliseyi İmparator Constantinus'un yaptırmış olmasıydı. Bu II. Mehmed'e, yeni bir düzene hükmettiğini ilan etme olanağı verirken, yeni bir saray yaptırma isteğiyse, eski sarayın artık onun emperyal iktidar kavramıyla uyuşmadığını ortaya koyuyordu. Eski Saray, Topkapı'dan farklı olarak kente hâkim bir konumda değildi, ayrıca iktidar icrasından çok dinlenme amacıyla tasarlanmıştı. II. Mehmed, yeni sarayına yer olarak Bizans imparatorlarının Büyük Saray'ını değil, özellikle eski kentin Akropolis'ini seçmişti. Makamının, hiçbir şekilde Bizans çağrışımlarının leke düşürebileceği bir yerde olmasını istemiyordu, ama seçilen alanın büyük avantajı yerinin ihtişamından kaynaklanıyordu. Kentin tepelerinden birinin üstündeydi, üstelik de Haliç'e doğru uzanan yarımadanın ucunda olmasından ötürü kentin geri kalan bölümünden ayrılıyordu. Haliç'e, Boğaz girişine ve önünde uzanan kente bakan muhteşem bir manzarası vardı. Tursun Bey'in sözleriyle,

Pes Kal'atâ mukâbilinde [Galata'nın karşısında] olan zâviye-i kal'a-i Kostantıniyye'de bir müşerref yir -ki Hazret-i Ebû Eyyûb-ı Ensârî "aleyhi rahmeti'l-Bâri" [Allah'ın rahmeti üzerine olsun] mezârına ve iskeleye ve tophâneye ve mi'bere [kayık, sal, köprü gibi şeyler] ve tamam limûna [liman] ve berreyn [iki kara, kıta] ü bahreyne [iki deniz] müşrifdür [bakar]- ihtiyâr itti.[28]

II. Mehmed 1458/59 kışı boyunca İstanbul'da kaldı, bunu ilk kez yapıyordu. Kentteki inşaat faaliyetlerini bizzat yönetti. İstanbul'u başkenti yapmaya karar vermişti. Başkentinin, kendi emperyal vizyonunun ifadesi olmasını hedefliyordu.

V

Temelde İslami unsurlar egemendi, ama tarihin ağırlığından ya da kentin simgesel öneminden kurtulmak mümkün değildi. II. Mehmed'in başkentini İstanbul'a taşıma kararı çok önemli bir adımdı, çünkü ilk kez bir antik başkent bir İslam devletinin merkezi oluyordu. Erken dönemlerde yaşamış fatihler Kufe'yi Ktesiphon'a, Şam'ı Antakya'ya, Kahire'yi İskenderiye'ye ve Kayravan'ı Kartaca'ya yeğlemişlerdi. Eski çağrışımlara kuşkuyla bakılıyordu ve İstanbul da farklı değildi, ama bu II. Mehmed'i kararından caydırmadı; gördüğümüz gibi İstanbul'u yeni başkenti yapma kararını vermesi beş-altı yıl almıştı. Somut veriler olmadığından İstanbul'da Fatih'in ilgisini nelerin çekebileceğini ancak tahmin edebiliriz. Topkapı Sarayı'nın törensel giriş kapısı olan Bab-ı Hümayun'daki kitabe, II. Mehmed'i en çok cezbedenin Kostantiniye'nin bir cihan imparatorluğu merkezi olarak kazandığı ün olduğunu düşündürmektedir. 1478'de yerine konan kitabe, sarayın ["bu mübarek kale"] "... iki karanın sultanı ve iki denizin hakanı, insanlar ve cinler üzerinde Allah'ın gölgesi, Doğu'da ve Batı'da Allah'ın yardımına kavuşan, su ve karanın kahramanı, Kostantiniye kalesi fatihi Ebu'l-Feth [Fethin Babası] ... Sultan Mehmed Han'ın emriyle..." inşa edildiğini kayda geçirmektedir.[29] Bu, eski Bizans İmparatorluğu'nu İslam'a uygun olarak yeniden yaratma iddiasıydı. Sultanın

1460'ta Mora'yı imparatorluğa dahil etmesi, 1461'de de Trabzon'u fethetmesiyle, Bizans mirası üzerinde hak iddia edebilecek başka herhangi bir merkez kalmamıştı. Ele geçirilen bu toprakların hükümdarları hoşgörüyle Osmanlı sarayına alınmışlardı.

II. Mehmed gözlerini yalnızca 1453'te ele geçirdiği çapı çok daralmış kalıntıya değil, Constantinus, Theodosius ve İustinianos'un yarattığı büyük imparatorluğa dikmişti. Öykündüğü buydu. Yeni sarayının ikinci avlusuna Havariyun Kilisesi'nden ve Pantokrator Manastırı'ndan getirdiği somaki (porfir) mermerinden yapılmış lahitleri, asıl yeri Ayasofya'nın yanı olan İustinianos'un at üstündeki heykelini ve aralarında araba yarışçısı Porphyrios'un anıtının kaidesinin de bulunduğu başka erken Bizans şpolyen (devşirme) malzemeleri yerleştirmişti.[30] Bu seçim, Bizans'ın geçmişine karşı ne kadar karmaşık duygular beslendiğini gösteriyordu. Kısmen zafer edasını, kısmen de bir hayranlık duygusunu yansıtıyordu. Bazı açılardan, Fatih'in topladığı ve sonradan oğlu II. Bayezid'i utandıran[31] Hıristiyan rölikleri koleksiyonuna benziyordu. Bunlar bir olasılıkla Kostantiniye yağmalandığı zaman onun payına düşen ganimetlerdi ve muhtemelen imparatorluğun rölik koleksiyonuna aitti. Bir başka zafer hatırası. Ama belki bundan daha fazlasını ifade ediyordu. II. Mehmed'in kütüphanecisi erişemediği bir elyazmasını almak için koleksiyondan bir parçayı –Hz. İsa'nın doğduğu yerden geldiğine inanılan taş– tabure olarak kullanmaya kalkışınca sultanın kütüphaneciyi saygıda kusur ettiği için ayıpladığını anlatan bir öykü bulunmaktadır.[32] Uydurulmuş olsa da olmasa da bu öykü Hıristiyanlığa duyulan gerçek bir ilgiyi akla getirmektedir. Bu rölik koleksiyonu için sultan, 1479/80'de İstanbul'da bulunan Gentile Bellini'ye bir Meryem Ana ve Çocuk İsa resmi ısmarlamıştır.[33] II. Mehmed tebaasının birçoğunun –belki de çoğunluğunun– Hıristiyan olduğunu unutmamıştı. Unvanlarına Kayser-i Rum'u da ekleyerek Hıristiyan tebaasına Bizans imparatorlarının vârisi olduğunu beyan etmişti.[34]

II. Mehmed'in Rum kâtiplerinin ürünlerine göz gezdirdiğimizde, padişahın Bizans mirasını anlayabilmek için çaba harcadığını görürüz.[35] Belki biraz Yunanca konuşabiliyordu, ama edebi me-

tinleri anlaması mümkün değildi. Yine de klasik döneme merakı canlılığını korudu. 1462'de Troya'yı ziyaret ettikten sonra, hocası Despot Demetrios Palaiologos'un peşinden Osmanlı sarayına gelen ünlü Rum âlimi İoannes Dokeianos'a *İlyada*'nın bir kopyasını ısmarlamıştı. Arrhionos'un *Anabasis* adlı eserinin Rum kâtipler tarafından istinsah edilmesi de II. Mehmed'in Büyük İskender'e duyduğu ilgi ile açıklanabilir. Bunu bütünleyen bir başka çalışma da gene sultanın Yunanca kaleminin ürünü olan Mihail Kritoboulos'un *Historia** adlı eseridir. Bu çalışma II. Mehmed'i yeni İskender olarak sunmaktadır. İstanbul'u yeniden inşa edişini ele alış biçimi, İskender'in İskenderiye'yi kurmasını çağrıştırır. 1474'te bir başka Rum âlimi Mihail Aihmalotos, II. Mehmed için *Patria Konstantinopouleos* ["Konstantinopolis'in Kökenlerini Anlatan Yazarlar"] içinde yer alan *Ayasofya Adlı, Tanrı'ya Adanmış Büyük Kilisenin Yapılma Öyküsü*'nün (buradan sonra *Ayasofya ... Öyküsü*) Yunanca elyazması bir kopyasını hazırlamıştı. Bu eser daha sonra Türkçe ve Farsçaya çevrilmişti.[36] Bu, Fatih'in Kostantiniye'nin erken tarihine ve anıtlarına duyduğu derin ilgiyi kanıtlar. Bu ilgi sultanın, Eski Saray sınırları içinde olmasına karşın Theodosius Sütunu'nu yıkmama kararında da kendini gösterir. II. Bayezid bir kez daha babasının geçmişe duyduğu heyecandan utanacak, bir hamam yapmak üzere sütunu yıkacaktı.[37]

Ancak II. Mehmed geç Bizans tarihine ilgi duymamıştır, ama kâtipleri tarafından istinsah edilen iki metne baktığımızda, Patrikhane'yi yeniden açtıktan sonra belli bir sorumluluk altına girdiğinden olsa gerek, Ortodoks Kilisesi içindeki gelişmeleri yakından takip etmeye çalıştığını görürüz. Bunlardan biri, bir şekilde 1475'te Vatikan Kütüphanesi'ne ulaşan, Aquino'lu Aziz Tommaso'nun[38] eserlerinin Yunanca çevirisiydi. Bu çeviri bir olasılıkla Aziz'in çalışmalarına ilgi duyduğunu bildiğimiz Patrik II. Gennadios (Georgios Skholarios) için üretilmişti. İkinci örnek ise daha şaşırtıcıdır. Plethon'un *Yasa Derlemesi*'nin bazı bölümlerinin Arapça çevirisi söz konusudur.[39] Çevirmen diğer bölümlerin yakıldığını açıkça be-

---

* "Fatih Sultan Mehmed'in Fethine Dair Tarih"; Türkçede *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani* (1910-12) ve *İstanbul'un Fethi* (1967) adlarıyla yayımlanmıştır – ed.n.

lirtmiştir. Bu da çevirinin II. Mehmed tarafından, Patrik II. Gennadios'un özgün Yunanca metni yakma kararının doğru olup olmayacağı konusunda ulemadan görüş almak amacıyla yaptırılmış olabileceğini akla getirmektedir. Sultanın bu yazmaları okuduğunu asla ileri sürmüyoruz, ama ona dinsel konularda danışmanlık yapan uzmanların bu metinlere ulaşabilmelerini istemiştir. Onun ilgisi daha çok ilme yönelikti.[40] İlk sırada da Ptolemaios geliyordu. *Geographia*'nın (şimdi Venedik'te) bir Yunanca elyazmasında II. Mehmed'in eşi Sitti Hatun ile Sitti'nin kardeşlerinden, 1454'te Malatya beyi olan Melik Arslan'ın portreleri bulunmaktadır. Yazmanın bir olasılıkla II. Mehmed'e Eylül 1450'de Sitti Hatun'la evlendiği zaman, ama daha büyük bir olasılıkla bir cihan fatihine uygun bir armağan olduğu için Kostantiniye'nin fethinden sonra verildiği düşünülebilir.[41] II. Mehmed'in 1465 yazında Georgios Amirutzes'le birlikte incelediği kopyanın bu olup olmadığı bilinmemektedir. Sultan kitabı incelerken kolaylık sağlayacağı için Ptolemaios'un dünya haritasından (*mappa mundi*) bir duvar haritası yaptırmış, ama yer adlarını Yunanca değil Arapça yazdırmıştı.[42] II. Mehmed'in Ptolemaios ile bu denli ilgilenmesi, onun salt Bizans kültüründen çok, Bizans kültürünün klasik köklerine duyduğu genel ilgiyle örtüşmektedir.

VI

II. Mehmed'in tarihçileri teşvik etmek için pek fazla bir şey yapmaması şaşırtıcıdır. Bu iş, Kostantiniye'nin fethinden sonra ortaya çıkan Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok açıdan mimarı olan Sadrazam Mahmud Paşa'ya kalmıştı. Mahmud Paşa, 1456'dan 1468'e kadar, sonra da 1472-1473'te sadrazamlık yapmıştı. II. Mehmed, imparatorluğun Anadolu'daki sınırlarını güvence altına almak amacıyla çıktığı bir seferde karşılaştığı aksilikleri bahane ederek Mahmud Paşa'yı görevden aldı, 1474'te de idam ettirdi. Mahmud Paşa iyi bir asker ve başarılı bir yönetici olmasının yanı sıra Kostantiniye'nin Osmanlı başkentine dönüştürülmesine büyük katkıda bulunmuştu.[43] Yapımı 1463'te biten camisi, Osman-

lı İstanbul'unda yapılmış en eski büyük camidir. Mahmud Paşa camiye bir imaret, 1473'te de –tesadüfen– bir türbe eklemiş, idamından sonra buraya defnedilmişti. Cami, Bedesten'e yakındı. Mahmud Paşa ayrıca kente gelen tüccarlar için de bir han yaptırmıştı. Kendi sarayı da Topkapı Sarayı surlarına yakındı. Yeni kent bu tür külliyeler çevresinde gelişmişti. Bu mahallelerin nüfusu büyük ölçüde Türklerden oluşuyordu, ama Mahmud Paşa, kentin kuzeydoğusunda, Haliç kıyılarında Fener olarak bilinen bölgeye yeniden yerleşmeye başlayan Rum toplumuyla da yakın ilişkilerini koruyordu. Örneğin, hâlâ Hıristiyan olan annesini Sırbistan'dan getirmiş ve 1463'te onu ikamet etmesi için aynı bölgedeki Petra'da (Kesme Kaya) bulunan Prodromos Manastırı'na yerleştirmişti.[44] Amacı sadece kendisine bağımlı durumdaki Hıristiyanlara yardım etmek değil, Kostantiniye'nin yağmalanması sırasında yeniçeriler tarafından talan edilen manastırı yeniden eski haline getirmekti.[45] Mahmud Paşa, İstanbul'un yeniden inşa sürecinde yaşanan gerçeklere sultandan daha yakındı.

Olayların nasıl hatırlanacağı konusunda da daha etkili olma çabasındaydı. Bunu da yazarları ve âlimleri himaye ve teşvik ederek yapıyordu. Kendisi de çok kültürlüydü ve Adnî mahlasıyla şiirler yazıyordu. Şükrullah Rûmî'ye Farsça bir dünya tarihi kitabı (*Behcetü't-Tevarih*) ısmarlamış, kitap 1459'da tamamlanmıştı. Amacı Osmanlıları İslam tarihi bağlamına oturtmaktı. Kitap, II. Mehmed'in tahta çıkmasıyla son bulmaktadır.[46] Enverî de 1464'te bitirdiği *Düsturname*'sini Mahmud Paşa için yazmıştı.[47] Kitabın yakın Osmanlı tarihine ayırdığı son kısa bölümde yazar, II. Mehmed'den çok Mahmud Paşa'dan söz eder. Kitabın büyük bölümüyse, 14. yüzyılın ortalarında Ege Denizi'nde korku salan Aydınoğulları Beyi Umur Paşa'ya ayrılmıştır. Umur Paşa'nın kariyeri Osmanlılarla pek az ilişkiliydi ya da hiç ilişkisi yoktu, ama eser neredeyse Mahmud Paşa'nın aile tarihi gibiydi. Eserde, uzak atalarından biri, Bizans tahtına çıkmasını büyük ölçüde Umur Paşa'ya borçlu olan gasıp İoannes Kantakouzenos'un[48] yanında gözükmektedir. Bu ikisinin aralarındaki ittifak kitabın bütünleştirici temasıdır. Rum ile Türk arasındaki işbirliği vurgulanmaktadır, bu da zaten Mahmud

Paşa'nın yaratmaya çalıştığı yeni yönetim biçimininin temelini oluşturması için uğraştığı bir konuydu. Enverî bu kitabı yazarken Mahmud Paşa kaptan-ı derya olmuştu, dolayısıyla Umur Paşa'nın kazandığı deniz zaferleri ile Mahmud Paşa'nınkiler arasında kurulan koşutluk da göze batıyordu. Kostantiniye'nin fethinden Enverî pek az söz eder, Şükrullah ise hiç söz etmez. Önceden de gördüğümüz gibi Osmanlı tarihçileri Kostantiniye'nin fethiyle ilgili ancak II. Mehmed'in ölümünden sonra çekinmeden yazabilmişlerdi; bizzat olay kadar, olayın yönetim biçiminde başlattığı değişiklikler de tartışmalı bir konuydu.

Mahmud Paşa'nın etkilerinin ölümünden sonra da sürdüğü, Tursun Bey'in Fatih Sultan Mehmed'in yaşamını anlattığı *Târîh-i Ebü'l-Feth*'de açıkça görülür. Kitapta Mahmud Paşa neredeyse II. Mehmed kadar öne çıkar. Bu da Tursun Bey'in 12 yıl Mahmud Paşa'nın emrinde* çalışmasıyla açıklanabilir. Tursun Bey'in II. Mehmed'in başarılarını anlatış biçimini, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratılmasında oynadığı rolden ötürü Mahmud Paşa'ya duyduğu derin saygı biçimlendirmiştir. Rum tarihçiler Laonikos Khalkokondyles ile Mihail Kritoboulos'un tarihlerinde de Mahmud Paşa'nın saygın bir yeri vardı. Söz konusu Rum tarihçiler ile Mahmud Paşa arasında doğrudan herhangi bir ilişki kurulup kurulmadığından emin olamasak da, Osmanlı sarayında olup bitenleri çok iyi bilmeleri, Mahmud Paşa'yla değilse bile, onun çevresinden birileriyle doğrudan temas kurduklarını düşündürmektedir. Örneğin Khalkokondyles, Mistra'nın ilk Osmanlı valisinin Mahmud Paşa'nın hizmetinde olduğunu biliyordu.[49] Kritoboulos da Mahmud Paşa'nın İstanbul'da yaptırdığı camiden hayranlıkla söz ediyordu.[50] Her ikisi de Osmanlı İmparatorluğu'nu, Mahmud Paşa'nın cömertliğinin ve sağduyusunun teminatı altında bulunan, kalıcı bir güç olarak sunuyorlardı. Khalkokondyles'e göre Mahmud Paşa, kendisinden önceki bütün sadrazamlardan daha fazla güce ve kudrete sahipti. Mistra ve Trabzon'un fethedilmesinde oynadığı önemli rolle üzerine düşen her şeyi yapmıştı. Bu iki yerin de alınmasıyla bütün Yunan top-

* Divan kâtibi olarak – ed.n.

rakları Osmanlı egemenliği altında toplanmıştı. Khalkokondyles, tuhaf bir biçimde bunu, Hellen ruhunun Bizans kabuğundan sıyrılabilmesi için atılmış bir ilk adım olarak görüyordu. Kritoboulos, Osmanlı'nın zaferiyle ilgili daha ölçülü bir değerlendirme yapmakla birlikte, eser Mahmud Paşa'ya duyduğu hayranlıkla doluydu. Gerek bu durumda, gerek başka açılardan Osmanlı fethini ele alış biçimi Tursun Bey'inkine çok benziyordu. Her iki tarihçi de, himaye güvencesi veren Osmanlı sultanına teslim olmanın Hıristiyanlar için daha avantajlı olduğuna inanıyordu. II. Mehmed yönetimindeki Osmanlı sarayı hakkında bildiklerimizden hareketle, Osmanlılar ile Hıristiyanlar arasında bir uzlaşma sağlanması konusunda bastıran Mahmud Paşa olmuştu.

Kritoboulos, İstanbul'un yeniden inşasına yaptığı katkılardan ötürü Mahmud Paşa'yı alkışlıyordu, ama II. Mehmed'in vezirlerinden bu projeye dahil olan sadece o değildi. Rum Mehmed Paşa eski kente fazla değilse bile Üsküdar'ın imarına katkıda bulunmuş, bu semtte adına bir külliye ile kapalı çarşı yaptırmıştı. Mehmed Paşa'nın sarayı eski kentteydi ve Unkapanı'nda bir de hamam yaptırmıştı.[51] İstanbul'un yeniden inşasının ilk evresinde hamam inşaatları dikkat çekici bir özellikti. Bizans'ın son döneminde kentte var olan birkaç hamam ya zenginlerin konaklarına ya da manastırlara ve başka hayır kurumlarına bitişikti. Bu da İstanbul'un su kaynakları açısından içinde bulunduğu kötü durumu yansıtıyordu; Latin İmparatorluğu sırasında (1204-1261) suyollarının yaşadığı büyük ihmalin ardından bu mesele hiçbir zaman tam toparlanamamıştı. Bu durum yalnızca kent nüfusunun zaman içinde neden azaldığını değil, aynı zamanda bu nüfusun neden Ayasofya ile Haliç arasında, su kaynaklarının hâlâ oldukça yeterli olduğu görece küçük bir alanda yoğunlaştığını açıklıyordu. Suyun yetersiz olması, hemen fetihten sonra yeni yerleşimci getirme çabalarının neden başarısızlıkla sonuçlandığını da anlamamıza yardımcı olmaktadır. Önceden de gördüğümüz gibi II. Mehmed 1455'te kentin su şebekesinin onarılması için emir vermişti. Bu devasa bir işti, ama tamamlandığında kent nüfusu hızla artmaya başladı. Hamam inşaatları da kentin genişleyebilmesi için gerekli olan altyapı çalışmalarının bir

parçasıydı. Bizans'ın son döneminde hamamlar Bizans kültürü için temel kaygı kaynağı olmasa bile, 14. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı kent yaşamının en önemli özelliklerinden biri haline gelmişti. II. Mehmed'in birkaç veziri, asıl imar etkinliklerini başka kentlerde yoğunlaştırmakla birlikte, İstanbul'da da adlarına hamamlar inşa ettirmişlerdi. İstanbul'a yeni yerleşimciler çekmenin belki de en pratik yolu buydu. Aynı zamanda Osmanlı yaşam biçimi için de iyi bir reklamdı![52]

VII

II. Mehmed, Allah'ın kendisine İstanbul'u, baştan yaratma görevi verdiği inancıyla hareket ediyordu.[53] Sultanın Bizans kentini yeniden hayata döndürme gibi bir niyeti yoktu, o yepyeni bir şey yaratmak peşindeydi. Bu konuda, Palaiologos hanedanından gelen Has Murad Paşa gibi çoğu Hıristiyan kökenli olan vezirlerinin ustaca yardımlarını alıyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi Osmanlı toplumunun bir kesiminde, aileleriyle bağlarını koparmayan bu Hıristiyan dönmelerin amaçlarının ne olduğu konusunda derin kaygılar vardı. Mora'dan ve Trabzon'dan Rumları getirerek İstanbul'da iskân etme politikası bu kaygıları daha da artırıyordu.[54] Bazılarının gözünde, yeni Kostantiniye eskisinden çok da farklı değildi. Rumlar nüfusun önemli bir bölümünü oluşturuyordu: Fatih döneminin sonlarına doğru kent nüfusunun üçte bir kadarı. Ancak kente akın eden daha da kalabalık Müslüman nüfus kolayca gözden kaçırılabiliyordu.

Sorun aslında Kostantiniye'nin fethinden çok, onu kendine mal edebilmekti. Taşıdığı tarihsel ağırlık ve simgesel önemle, Osmanlı sistemini tanınmayacak biçimde değiştirebilme tehlikesi de içeriyordu. II. Mehmed, Bizans mirasından aldığı hazzı gizlemiyordu. Ayasofya'yı ele alış biçiminde bu durum açıkça görülüyordu. Fethin doruk noktası camiye dönüştürülen Ayasofya'daki Cuma namazlarıydı. Sultan Ayasofya'yı yağmacılara karşı korumuş, mozaiklerinin –"mücevherleri"– başına bir şey gelmemesini sağlamıştı. Apsis kubbesindeki Tanrı Anası (Theotokos) Meryem imgesi üstüne bir

örtü çekilmişti. Bazı mozaiklerin üstüne badana sürülmesine karşın, diğerleri 17. yüzyılda hâlâ görülebiliyordu. Fatih'in ilk niyeti Ayasofya'yı kentin ulu camii yapmaktı. Fetihten sonra payına düşen kentteki mülklerin çoğunu Ayasofya'ya vakfetmişti. Elde edilen gelirin medrese ile eski manastırlarda kurulan diğer hayır kurumlarının masraflarını karşılaması umuluyordu. II. Mehmed'in Ayasofya'ya bahşettiği bu imtiyazlar geçici önlemler olup, aslında İstanbul'la ilgili kararsızlığını gösteriyordu.[55] II. Mehmed, İstanbul'u başkent yapmaya ancak 1458'de karar vermişti. Bu karar yalnızca yeni bir saray gereksinimi doğurmamış, aynı zamanda Havariyun Kilisesi'nin yerine yeni bir cami yapımını da gündeme getirmişti.[56] Fatih Camii olarak anılan yeni caminin inşaatına 1463'te başlandı. Ayasofya ayrıcalıklarını kaybetti ve oraya vakfedilmiş her şey devasa boyutlardaki yeni vakfa aktarıldı. Geniş bir bölgenin ortasına yerleştirilen cami, medreseler ve imaretlerle çevrelenmişti. Hem bölgenin planlanması hem de caminin mimarisi ilgi odağı olmuştu. Bölge tuhaf bir biçimde Milano'daki Ospedale Maggiore'yi (bugün Milano Üniversitesi) anımsattığından, planlanmasında İtalyan mimarların da yer aldığı düşünülmektedir. Kuşkusuz Ospedale Maggiore'nin mimarı Antonio Filarete İstanbul'u ziyaret etme planları yapmıştı, ama bunların hayata geçtiğini doğrulayacak bir bulgu yoktur. Büyük olasılıkla bütün külliye, caminin mimarı Atik Sinan'ın elinden çıkmıştı. Atik Sinan'ın İtalyan mimarlığı ve kent planlamasındaki en son gelişmelerden habersiz olması için hiçbir neden yoktur, ama onun niyeti Fatih'in, Ayasofya'yla yarışacak bir külliye isteğini yerine getirmekti. Külliyenin amacı, Fatih Sultan Mehmed'in Kostantiniye'yi fethetmesini kutlamaktı. Caminin taç kapısı üzerindeki kitabede şöyle yazıyordu: "İlk günden Allah korkusu üzerine inşa edilen ve bütün iyilikleri kendinde toplayan bu mescidin binasının tamamlanmasına, yeryüzünü ilim ve irfanla dolduran bir emirle, Allah'ın Osmanoğulları'ndan seçtiği, mülkten hayır olanı açığa çıkarmak niyetiyle bu beldeyi kılıcıyla fetheden Yüce Hakan ve Büyük Sultan Fatih tarafından muvaffak olunmuştur. Bu mescidin benzeri kullar eliyle diğer beldelerde yapılmadı. Osman oğlu Orhan oğlu Sultan Bayezid oğlu Sultan Mehemmed oğlu Sul-

tan Murad oğlu Sultan Mehemmed Han'dan başka, fethetmek için gösterdikleri büyük çabalara rağmen, sultanlar ve emirlerden çoğuna ve halifelerden bir kısmına buranın fethi müyesser olmadı."* Birçoğunun başaramadığını II. Mehmed başarmıştı. Atik Sinan bunun önemini kitabenin ilk [sağ] levhasının üzerine yerleştirdiği hadis-i şerifle vurgulamıştı: "Letüftehanne'l Kostantıniyyete, ve le ni'mel emrü zâlike'l emr, ve le ni'mel ceyşü zâlike'l ceyş (Kostantiniye elbet bir gün feth olunacaktır. Orayı fetheden kumandan ne güzel kumandan, orayı fetheden askerler ne güzel askerlerdir)." Belki de bu hadisin açıktan açığa resmi Osmanlı propagandası amacıyla ilk kullanıldığı yer burasıydı.

Fetih ve Kostantiniye'yi kendine mal etme konusundaki süregelen rahatsızlık, Fatih Camii inşaatına da yansımış, o da bir başka tartışma konusu olmuştu. Ahali arasındaki genel kanı, caminin masraflarının, İstanbul'da fetih sırasında ele geçirilen mülklere konan mukataaların vakfedilmesiyle karşılandığıydı. Huzursuzluk yaratan bu durum, II. Mehmed'in iktidarının giderek baskıcı olmaya başladığının kanıtı olarak algılanıyordu. Kentin fatihi olarak o mülklerin sahibiydi ve uygun gördüğü biçimde kullanabilir, kira alabilirdi, ama bu davranışıyla, Müslümanların kiradan muaf tutulmasını sağlayan örfleri ihlal ediyordu. II. Mehmed'in İstanbul içinde yaşayan Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında pek bir ayrım gözetmediği anlaşılıyordu. Geçmişte, sultan ile tebaası arasındaki ilişkiler büyük ölçüde örflere dayalıydı; yasal araçların son derece esnek olmasını sağlayan bu durum erken Osmanlı devletinin koşullarına çok uygundu. Ama II. Mehmed'in otorite anlayışına uymuyordu. Sultan, Fatih Kanunnamesi olarak bilinen bazı yeni düzenlemelerle, örfi hukuku kendi denetimi altına aldı. Dolayısıyla Fatih Camii'nin inşaatı da, II. Mehmed'in kendinden önceki sultanların uygulamalarından uzaklaşmasına yol açan yeni yönetim biçiminin simgesi haline geldi. Tebaasının kendisine ulaşmasını engellemeyen babası II. Murad'ın tersine, II. Mehmed, uygulamaya soktuğu karmaşık saray teşrifatı aracılığıyla sarayına kapanmayı yeğlemişti.

* http://www.ottomaninscriptions.com, ref. ID K2013 ve ID K2014.

II. Mehmed'in tavrının giderek otokratlaştığının bir başka kanıtı da Fatih Camii'nin bitimine az kala, mimarı hapse attırmasıydı. Atik Sinan, 13 Eylül 1471'de hapiste öldü. Sultanın Fatih Camii'nin Ayasofya'dan daha büyük olmasını beklediği ve mimarın da bu isteği karşılayamamanın bedelini ödediği hep söylenegelmiştir.[57] Öyle olsa da olmasa da, II. Mehmed'e muhalif çevreler, sultanın bu davranışını saltanatındaki adaletsizliğin ve baskının kanıtı olarak değerlendirdiler. Bu olay, 1491 tarihli anonim bir tarih eseri içinde nakledilen, herhalde daha eski tarihli bir *Ayasofya ... Öyküsü* versiyonunda yer almaktadır. Bu metinde özgün Yunanca metinden neredeyse hiçbir iz kalmamıştır. Onun yerine, bir dizi farklı rivayetten hareketle İstanbul'u İslami bir geçmiş içine hapseden bir kendine mal etme sürecini yansıtmaktadır.[58] Örneğin Hz. Muhammed'in, 558'de Ayasofya'nın kubbesinin çöktüğü sıralarda doğduğu ve İmparator Herakleios [Herkil] Peygamber'den izin alana kadar kubbenin onarılmadığı varsayılır. Kubbe ancak Peygamber'in "icazet" vermesinden sonra onarılarak tamamlanmış, bu da Hicret'e denk düşmüştü. İmparator bundan sonra gizlice İslam dinini kabul etmiş, böylelikle Kostantiniye'nin kaçınılmaz kaderini belirlemişti.[59] Kent, Emevi halifelerinin elinden kurtularak bir Osmanlı sultanına teslim olmuştu.

II. Mehmed'e yöneltilen eleştiriler fetihle değil, kentin yeniden imarıyla ilgiliydi. Bu süreç sultanın zorbaca yönetimini gözler önüne sermişti. Bir dizi özel vergi getirilmişti: Fatih, projelerini gerçekleştirebilmek için diğer Osmanlı kentlerine ve eyaletlerine adaletsiz vergiler koymuştu. Sultan, gerekli işgücünü bulmak amacıyla zorla sürgün ve iskân yoluna başvurmuştu. Duvar ve taş ustaları ile diğer işçilere üç aylık maaş verilmiş ve bunun iki misli çalışmaları istenmişti. Devlet tarafından teftiş için gönderilen adamlar, artan paranın kesinlikle hazineye iade edilmesi için ne gerekirse yapmış, aksi halde mimarları zimmetlerine para geçirmekle suçlamışlardı (bu belki de Atik Sinan'a reva görülen muamelenin daha iyi bir açıklamasıdır). Devletten para çıkmaması için ellerinden geleni yapıyorlardı. "Ol suretle yapılan binadan sevab ummak dürüsd müdür? ... Amma padişahlar kapusuna ehl-i muamele bazırgân

kim hâkim ola bu kadar olduğuna dahi şükretmek gerekdir. İlerü zamanda Sultan Murad zamanında padişah kulu padişah kulu oğlu olmaya hükümdarların sarayında yasaları yapanlar tüccarlar ve işadamları olunca" başka ne beklenirdi ki? Bu, padişah kullarının yerlerinin bildirildiği Sultan [II.] Murad döneminde yapılanların tam tersiydi. "... şimdiki zamanda kuldan kapıda yuvalar ziyade olmuşdur, yabandan gelenün rağbeti ziyadedir anın çün ileriki zamandaki [II. Murad zamanı] bereket yokdu. Andan hüner ehline dahi rağbet az kalmışdır."[60] Bu sözler doğrudan II. Mehmed'in oranları hızla yükselen Hıristiyan kökenli devlet ricalini hedef almaktaydı. Birçoğunun gözünde Kostantiniye'nin fethi, Osmanlı devlet sisteminin çökmesine yol açmıştı. Sanki İstanbul, zararlı etkilerden tam olarak arındırılamamış ve bu zararlı etkiler II. Mehmed'e bulaşmıştı.

Fatih'in saltanatının sonuna gelindiğinde bile Kostantiniye'nin bir İslam kentine dönüşüm süreci sürüyordu. Sultanın ve vezirlerin prestijli projeleri dışında kent dokusu hâlâ Bizans özelliklerini koruyordu. Bu haliyle kente yeni gelen Müslümanlar için yabancı bir yer gibiydi. Edirne ve Bursa gibi eski Osmanlı başkentleriyle herhalde çarpıcı bir karşıtlık oluşturuyordu. II. Mehmed'in bilinçli olarak kendisini halktan uzaklaştırması ve gizemli bir varlığa bürünmesi, birçok Müslüman'ın duyduğu yabancılaşma duygusunu iyice artırıyordu. Yönetim biçimi Bizans'tan etkilenmemiş olsa da, II. Mehmed Bizans'ın tarihine ve geleneklerine çok ilgi duymuştu. Saray kütüphanesi için *Ayasofya ... Öyküsü*'nün Yunanca elyazması kopyasını hazırlatmıştı. Saltanatının sonuna doğru, önce bu kopyadan hareketle özet bir Türkçe çeviri hazırlatmış, sonra da daha uzun bir Farsça çeviri yaptırmıştı. Bu ikisinin de, II. Mehmed'i çokça eleştiren popüler Türkçe uyarlamayla hiçbir ortak yanı yoktur ve özgün Yunanca metne bağlı kalmışlardır. Popüler metinde kullanılan malzemenin büyük bölümü Kostantiniye'nin fethinden önceye ait olduğu için, II. Mehmed bilinçli olarak Yunanca metni öne çıkarmış, böylece Ayasofya ile İstanbul'un sorumluluğunun Bizans imparatorlarından kendisine miras kaldığını vurgulamak istemiştir. Ayrıca İstanbul'u yeniden inşa etme girişimini, yalnızca

kendi iktidarının değil, aynı zamanda Osmanlı sisteminin bütün niteliğinin geçirdiği dönüşümün altını çizmek için kullanmıştır.[61]

VIII

Kostantiniye'nin fethine karşı Osmanlı tepkileri dillendirilmemiştir. II. Mehmed'in Kostantiniye'nin fethini diğer Müslüman hükümdarlara haber vermek için yolladığı mektupların dışında bu büyük zafer için duyulan coşku belirtileri eğer olduysa da pek azdı.[62] Fetih olayının Osmanlıların zihninde soru işaretleri yaratmasının nedeni Fatih'in, İstanbul'u başkent yapmak istemesinden kaynaklanıyordu. Kentin imparatorluk bağlamındaki çağrışımları, o güne değin Osmanlıların sınırlarını genişletmesinin temel gerekçesi olan gaza geleneğiyle örtüşmüyordu. Başkentin İstanbul'a nakledilmesi hem gaziler hem de ulema için bir tehditti. Fatih'in kendisini hâlâ babasının izinde bir gazi hünkâr olarak göstermesine karşın bu kesimler, Kostantiniye'nin fethinin, sultanın otoritesini artırdığını düşünüyorlardı. Sultan, Kostantiniye'nin fethi haberini vermek için Memluk hükümdarına yazdığı mektupta, "gaza ve cihad ehlini techiz etmek" sorumluluğu ile Memluk sultanının "hac merâsimini yeniden canlandırmak zahmeti"ni karşılaştırıyordu.[63] Ordunun hoşnutsuzluğuna karşılık olarak Sadrazam Mahmud Paşa ısrarla, II. Mehmed'in gaza mücadelesi için Allah tarafından seçilen bir sultan olduğunu söylüyor, ama hemen ardından bunu, cihanın fethi ve devletin düşmanlarını bastırmakla ilişkilendiriyordu.[64] Bir başka deyişle, gaza artık salt amaç olmaktan çıkmış, sultanın otokratik iktidarının aracı olmaya başlamıştı. Hem bu iktidarı simgeleyen hem de bu iktidarın kök saldığı İstanbul, fetihten ötürü artık sultanın özel mülkü olmuştu.

Bu açıdan Kostantiniye'nin fethi, Osmanlılar için, neredeyse elli yıl öncesinin Ankara Savaşı yenilgisi kadar sarsıcı bir olaydı. Her ikisi de Osmanlı Devleti'nin amacının ve kimliğinin sorgulanmasına yol açmıştı. Ankara yenilgisinin utancından sonra Osmanlılar, amaçlarını ve başarılarını gayet iyi izah ediyormuş gibi görünen, gazi hünkârlar hanedanı kavramına tutunmuşlardı. Kostantini-

ye'nin fethi bir anlamda Osmanlı misyonunun doruk noktasıydı. Sorun da buydu. Osmanlı tarihinde yeni bir evre başlıyordu ve geçmiş artık yol gösterici olmaktan çıkmıştı. Durum, sanki Fatih Sultan Mehmed'i hem Osmanlı gelenek ve göreneklerinden hem de atalarının yükümlülüklerinden kurtarmış, bir otokrasi oluşturmasına izin vermişti. Sorunun büyük bölümü İstanbul'un kendisiydi. II. Mehmed, Türkleri yeni başkente gelip yerleşmeye ikna etme konusunda çok büyük zorluklarla karşılaşıyordu. Çok sayıda Rum'un kente getirilmesi kentin yabancı karakterini iyice öne çıkarmıştı. Ama Kostantiniye'yi İstanbul'a dönüştürme süreci II. Mehmed'in saltanatının sonundan itibaren hız kazandı. Minareler kent siluetine hâkim olmaya başlayınca Bizans geçmişinin izlerini giderek silen bir İslam kentine dönüştü. Osmanlı toplumu, Kostantiniye'nin fethinin kaderi olduğunu kabul etmeye başlamıştı. Sonunda meşhur hadis-i şerif etrafında birleşmiş, bu hadisin II. Mehmed'in fethini ve Kostantiniye'yi dönüştürmesini meşrulaştırdığını kabul etmişti. 16. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı otokrasisi artık temelsiz bir yenilik değildi, kök salmaya başlamıştı ve İstanbul, Bizans'la ilgisi olmayan, kendine has gelenekler geliştirmişti.

Ünlü 17. yüzyıl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi seyahatnamesine, doğduğu kent İstanbul'u betimleyerek başlamış ve bazı rivayetleri derlemiştir. Ona göre Kostantiniye'nin fethi, hadis-i şerifte de belirtildiği gibi, yeni bir dönemin başlangıcıydı. Ama kenti geçmişiyle ilişkilendirebilmek için ilk kuruluşuna dair söylenceleri sayıp döker ve Constantinus'un kenti yeniden kurmasını özetler. Bu doğrultuda o dönemden kalan ve artık Osmanlılar için tılsımlı bir nitelik kazanan anıtları ayrıntılarıyla anlatır. Arkadios, Theodosius ve Markianos sütunları ile hipodromun en göze çarpan kalıntılarından Altımermer'den (altı sütun) ayrı ayrı söz eder. Halk arasında bu altı sütun antikçağın altı bilgesiyle ilişkilendiriliyordu: Philippos, Hippokrates, Sokrates, Pythagoras, Aristoteles ve Galenos. Ardından Evliya Çelebi, bir aile bağlantısı kurarak, Kostantiniye'nin fethini anlatmaya girişir. Evliya Çelebi büyük dedesinin Fatih'in sancaktarlarından biri olduğunu inanıyordu. Anlattığına göre, bu kişi Kostantiniye'nin yağmalanması sırasında payına dü-

şen ganimetlerle kentte arazi satın alarak yeni evler inşa etmişti. Evliya Çelebi yüz elli yıl sonra bu evlerden birinde doğduğunu söyler. Büyüdüğü kent şimdi birçok mahalleden oluşmaktadır. Evliya Çelebi fetihten sonra buraya nasıl yerleştikleriyle ilgili ayrıntılı bilgilerin peşine düşmüş, Kostantiniye'nin fethine ilişkin bütün söylentileri bir araya getirmiştir. Bunların çoğunda Fatih'in baş ruhani danışmanı olarak Akşemseddin karşımıza çıkar. II. Mehmed'in "başına iki çatal ablak sorgucu takıp" takarak sorgucuna, "Padişahım henüz Osmanoğulları'nın yüz suyu oldun, hemen Allah yolunda mücahit ol" diyerek çektiği gülbankla fethi resmileştiren Akşemseddin'di. Akşemseddin'in kuşatma sırasında yaptığı ağır eleştirilerden iz kalmamıştı. Evliya Çelebi, Fatih Camii'nin mimarıyla da ilgili, oldukça beklenmedik bir öykü anlatır. Sultan, yaptırdığı cami Ayasofya'dan daha büyük olmadığı için Atik Sinan'ı azledip ellerini kesmiş, mimar da İstanbul kadısına şikâyetçi olmuştu. Kadı usule uygun bir şekilde sultanı huzuruna celp etmiş, sonra da mimarın ellerini kestiği için bir tazminat ödemesi gerektiğine hükmetmişti. Bu öykü yalnızca sultanı biraz daha olumlu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda yasaların üzerinde olmadığını da vurguluyordu.[65]

IX

Evliya Çelebi, bazı açılardan döneminin Osmanlı yönetiminden şikâyetçi olsa da geçmişteki Osmanlı'yı idealize ediyordu. Kostantiniye'nin fethini II. Mehmed'in büyük zaferi olarak sunmak da buna dahildi. Kostantiniye'nin fethinin ve tam olarak sahiplenilmesinin, Osmanlı yönetimi içinde yarattığı gerilimden habersizdi. Oysa bunlar, Fatih'in gözetimi altında yürütülen ve Osmanlı İmparatorluğu'nu bir dünya devleti yapan dönüşümün ayrılmaz parçalarıydı. Kostantiniye'nin fethi, Osmanlı yöneticilerini, önceden de sert ayrılıklara neden olan bir ikilemle yüzleşmeye zorlamıştı. Bir imparatorluğun kurumsal temellerini atarken, diğer yandan da sahip oldukları gazi misyonunun bütünlüğünü koruyabilirler miydi? Öyle ya da böyle, İslam devletlerinin siyasal yaşamlarını tam kal-

binden vuran açmaz buydu.[66] İbn Haldun, bu konuyu, 14. yüzyılın sonlarında *Mukaddime*'sinde dikkatle çözümlemeye çalışmıştı. Bu çalışmanın içeriğinin büyük bölümü ve oturduğu bağlam, İbn Haldun'un Kuzey Afrika'daki gelip geçici göçebe "imparatorluklar" da yaşadığı deneyimlere dayanmaktadır.[67] Bedevi ve Berberi kavimler, taşıdıkları savaşçı niteliklerden ötürü yerleşik toplumların topraklarını ele geçiriyor, ama onlara hükmedemediklerinden kısa bir süre sonra bu yerleşik toplumların yüzlerce yıllık yaşam düzenleri içinde eriyip gidiyor ve güçlerinin temeli olan grup içi dayanışma (*asabiyet*) duygusunu koruyamıyorlardı. Osmanlı deneyimi de bu doğrultuda benzerlikler taşıyordu. Şu farkla ki Osmanlılar sahip oldukları gaza gücüyle Darü'l-Harb'e uzanırken, Bedeviler ile Berberiler zaten Darü'l-İslam içinde kalan topraklara saldırılar düzenliyorlardı. Osmanlı âlimleri ancak 16. yüzyılın sonlarında İbn Haldun'un sözlerini dikkate almaya başladılar; zaten onlar da bir süredir benzer çerçevede düşünce üretmeye çalışıyorlardı.[68] Kapıkulluğu kurumunun, Osmanlı sultanının etrafındaki dayanışma duygusunu koruyabilmek için önemli bir araç olduğunun farkına vardılar. Bu Kostantiniye'nin fethinin, Osmanlı devletinin değişen nitelikleri üzerine başlattığı tartışmanın bir parçasıydı ve sultanın otokratik iktidarına artan desteği yansıtıyordu.

Osmanlı devleti içindeki ayrımlar Kostantiniye'nin fethinden çok önceye dayanıyordu, ama fetihle birlikte daha keskinleşmişlerdi. İstanbul fethedilmeseydi bu bölünmeler zaman içinde törpülenip yumuşayabilirdi. Ama başkenti Edirne olan bir Osmanlı İmparatorluğu, 1453'ten sonra biçimlenenden çok farklı bir girişim olurdu. Edirne, Balkanlar'ın fethi açısından kusursuz bir konuma sahipti, ama Akdeniz ve Karadeniz'e doğru genişlemeye uygun değildi. Osmanlılar bir deniz gücü olmadan yerel bir devlet olmaktan öteye geçemezlerdi. Kritoboulos'a inanacak olursak, II. Mehmed'i Kostantiniye'yi fethetmeye yönelten dürtülerden biri tam da bu beklentiydi.[69] II. Mehmed'in, Kostantiniye'nin sunduğu fırsatların niteliğini hemen kavramış olması su götürmez bir gerçekti. Tursun Bey'in, II. Mehmed'in Yeni Saray'ı inşa etmek için seçtiği Akropolis alanı betimlemesi bunu kanıtlar niteliktedir. Tersaneye ve liman

tesislerine hâkim durumu ve hem iki kıtanın hem de iki denizin kesişme noktasında olması burasını eşsiz kılmıştı. Bir başka deyişle, dünyanın kavşak noktasıydı. Osmanlı İmparatorluğu, büyük potansiyelini ancak İstanbul aracılığıyla hayata geçirebilecekti. Kostantiniye'nin fethinin gerçek tarihsel önemi de burada yatıyordu: Yalnızca siyasal bir güç olarak değil, aynı zamanda mimarlık ve saray yaşamıyla da kendini gösteren bir uygarlık olarak da Constantinus'un, Theodosius'un ve İustinianos'un imparatorluğunu gerilerde bırakacak yeni bir dünya devletinin yaratılması. Bu, Bizans'tan neredeyse hiçbir iz taşımayacak bir uygarlık tasarısıydı. Ancak, dinsel farklılıkları hesaba katarsak, bu uygarlığın Bizans'la pek çok ortak noktası olduğu da görülmektedir. Her ikisi de saray doğrultusunda gelişmişti ve saray teşrifatıyla gurur duyuyordu. İkisi de hiyerarşik bir yapıya sahipti ve üst noktada elitistti. Her ikisi de baştan aşağı yapay edebi diller geliştirmişti. Her ikisi de görkemli mimarlık ve sanatlarıyla övünüyordu. Osmanlı uygarlığının ortaya çıkışı Kostantiniye'nin fethinin olumlu bir sonucu, Bizans uygarlığının çökmesi ise bunun olumsuz karşılığıydı.

7

Kaybedilen Ne Oldu?

I

Olayın ardından, Konstantinopolis'in düşüşünün, güçlerin eşitsizliği nedeniyle neredeyse kaçınılmaz olduğu anlaşılmıştı. O sırada kimse bundan emin değildi.[1] Osmanlı yöneticileri arasında kuşatmanın çok tehlikeli olabileceğine ve kenti ele geçirmenin yararsızlığına inananların sayısı hiç de az değildi. Batı daha rahattı ve kentin kaderiyle ilgili acil bir durum olduğunu düşünmüyor gibiydi. Bizanslılar, kent savunmasının dayanabileceğine inanıyorlardı. Bu özgüven yalnızca geçmiş deneyimlerinden kaynaklanmıyordu, İoannes VIII. Palaiologos kent surlarını büyük ölçüde tahkim etmişti.[2] Eğer genel beklentinin tersine Konstantinopolis düşerse, bunun suçlusu çok farklı koşulların bir araya gelmesi olacaktı, ama sonuç öyle olmadı ve bunu belirleyen en önemli etken, II. Mehmed ve çevresindekilerin kuşatmayı sonuna kadar götürme kararlılığıydı. Kostantiniye'nin fethi, tohumları henüz atılmış Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün gücünü kazanarak, önce bir Akdeniz, sonra da dünya devleti haline gelmesine olanak tanıdı.

Fethin doğurduğu en önemli sonuç buydu. Fetih, Osmanlıları kaderleriyle yüz yüze gelmeye mecbur kıldı. Bu kadar açıktan açığa olmasa da aynı durum Ruslar için de geçerliydi; onlar da kentin düşüşünden sonra, varlığını koruyan en önemli Ortodoks güç olarak ortaya çıktılar. Batı için durum bu kadar dramatik değildi. Konstantinopolis'in düşüşü yalnızca Venedikliler ile Cenevizleri doğrudan etkilemişti. Onlar artık Bizans İmparatorluğu döneminde olduğundan daha zor koşullarda ticaret yapmaya devam edeceklerdi, ama bundan daha önemlisi Osmanlıların, Kostantiniye'nin fethini, Karadeniz ve Ege üzerinde denetim kurabilmek için kullanmaya, yani İtalyan Cumhuriyetleri'nin bu denizlerdeki egemenliğine son vermeye kararlı olmalarıydı. Bu tehdide karşı Venedikliler ve Cenevizler farklı tepkiler verdi. Cenevizler mücadele etmeden çekildiler.[3] Osmanlılar 1479'da Kırım'daki en önemli ticaret merkezleri olan Kefe'yi ele geçirip halkı İstanbul'a nakledince Cenevizler aldırmadı, çünkü o tarihlerde ticaret merkezlerini artık Batı Akdeniz'e ve Atlantik Okyanusu'na taşımışlardı. Venediklilerse Osmanlılara direnmenin daha kazançlı olacağını düşünmüşlerdi, ama bunun bedelini ödediler. Sonuçta 1479'da sona eren uzun savaşı kaybederek, yenilginin utancını yaşadılar. Negroponte'deki [Eğriboz] ana üslerini kaybettiler ve Ege'den çekilmek zorunda kaldılar. Böylece Girit ve Mora'daki toprakları Osmanlı saldırıları karşısında savunmasız kaldı. Venedikliler gün geçtikçe İtalyan anakarasındaki topraklarına doğru itiliyorlardı. Kentin düşmesi, Venedikli ve Ceneviz tüccarların bundan böyle Konstantinopolis ve Ege'de ticaret yapamadıkları anlamına gelmiyordu, ama pazarın denetimi artık 1453 öncesinde olduğu gibi ellerinde değildi. Cenevizler durumu, Konstantinopolis'i geri almak üzere papa tarafından düzenlenen haçlı seferine katılmaya hazırlanan Venediklilerden daha gerçekçi bir yaklaşımla kabul etmişlerdi.

Ancak Konstantinopolis'in düşüşünden, Venedikliler ve Cenevizler kadar doğrudan olmasa da, daha kayıplı çıkan bir başka Batılı güç vardı, o da Papalık'tı. Kentin korunmasına da, yeniden kazanılmasına da katkısı olmayan Papalığın hem prestiji hem de

manevi otoritesi ciddi biçimde zedelenmişti. Kentin düşmesiyle, öncelikli olarak, görünürdeki en önemli başarısı sayılan Kiliseler Birliği dağılmıştı. Oysa bu birleşme, ortaçağda doruk noktasına ulaşan, ama sonradan kaybettiği prestijini ve otoritesini kazanmak yolunda atılacak önemli bir adım gibi görünüyordu; en azından eskiden sahip olduğu temel güç göstergesini hâlâ denetleyebildiğini gösterebilmek için başarıyla sonuçlanacak bir haçlı seferine ihtiyacı vardı. 1444'teki Varna Haçlı Seferi kötü bir yenilgiydi, ama II. Pius'un Konstantinopolis'i kurtarmak üzere bir haçlı seferi düzenleyememesi daha da beterdi, çünkü bu, Papalığın eski otoritesini yeniden ortaçağ temelleri üzerine kurmaya çalışmasının ne denli boşuna bir girişim olduğunu gösteriyordu. Otoritesinin, İtalya sınırları dışında pek de etkili olamadığı ortaya çıkmıştı. II. Pius'un haçlı seferi çağrısına –Burgonya dışında– Kuzey Avrupa'dan hiçbir yanıt alamaması, haçlı seferleri düşüncesinin ne kadar eskilerde kaldığının kanıtıydı. Bir söylemin ötesine pek geçemeden bir süre daha bu böyle devam etti.

Haçlı seferi, Konstantinopolis'in düşüşüne anakronik bir tepkiydi; antik Yunan mirasıyla ilgili kaygılar ise geleceği işaret ediyordu. Konstantinopolis düştüğü için bu hazinelerin yok olmasından korkuluyordu. İtalyan hümanistler bu mirası kurtarmakla yükümlü olduklarına inanmışlardı. Bu, onların geçmişteki Hellen dünyasıyla ilişkilerini dönüştürmüştü. İtalyan hümanistler, 1453 öncesinde Yunan biliminsanlarına kucak açmışlardı, ama onların uzmanlıklarından yararlanırken az çok edilgen konumdaydılar. İşler 1453'ten sonra değişmişti. Yunan bilim insanları hâlâ İtalya'ya sığınıyorlardı, ama bu kez bir önceki kuşağın başarılarını pek elde edemiyorlardı. Mesele, Yunanca öğreten kişilere daha az gereksinim duyulması değildi. İtalyan hümanistler artık kendilerini antik Yunan'ın koruyucuları olarak görüyor, dolayısıyla da bu mirası Bizans geleneklerine göre değil, kendilerine göre geliştirmek istiyorlardı. Bu durum klasik araştırmaların tarihinde yalnızca yeni ve verimli bir bölüm açmakla kalmadı, aynı zamanda artık Hıristiyan olduğu kadar Avrupalı da olma yolundaki Latin Batı'nın kimliğine daha güçlü bir kültürel öğe kattı; çünkü giderek yaygınlaşan Av-

rupa kavramını desteklemek, zihinlerde klasik geleneğin mirasçısı olmak anlamını kazanmaya başlamıştı. Konstantinopolis'in düşüşü maddi açıdan Batı'da hemen hiçbir farklılığa yol açmadı. Ama yarattığı geçmişe yönelik yeni bakış açısıyla, yaşanmakta olan değişiklikleri netleştirmeye, bazen yoğunlaştırmaya, hatta hızlandırmaya yardımcı oldu.

İstanbul'un fethinden, Osmanlılar, Avrupalılar ve Ruslar farklı açılardan kazançlı çıkmışlardı, ama Sir Steven Runciman'ın belirttiği gibi, bu olayın asıl mağdurları olarak görülen Rumlar acaba ne durumdaydılar? Kentte yaşayan 50.000 dolayındaki insan için travmatik bir deneyimdi. Çoğu esir alınıp başka yerlere götürülmüştü. Pek çoğu zaman içinde İstanbul'a geri dönerek bıraktıkları yerden devam etmeye çalıştı, ama diğerleri ya din değiştirerek Müslüman oldu ya da hayatları boyunca esarete mahkûm oldular. Fethedilen kentten Sakız, Girit, Dalmaçya'ya kaçan, oradan da İtalya, hatta Moskova'ya gidip yerleşebilenlerin çoğu Bizans aristokrasisinin mensuplarıydı; gittikleri yerlerde diğer aile üyeleri de onlara katılabiliyordu. Sürgünde küçük topluluklar halinde yaşamalarına karşın zaman içinde yerel halkla kaynaştılar.[4] Önde gelen Bizanslı soylulardan bazılarının ise kaderleri farklı oldu: Kimi sultanın emriyle idam edildi, çocukları Osmanlı hizmetine alındı, bunlardan bazıları burada sivrildiler. Kilisedekiler daha şanslıydı. Esir alınanlar bile kısa süre sonra bırakıldılar. Patrikhane'nin yeniden açılmasıyla da çok geçmeden Osmanlı'nın bir parçası oldular.

Ortodoks Kilisesi, Konstantinopolis'in düşüşünden zarar görmekle birlikte parçalanıp yok olmadı. Aynaroz Dağı sayesinde manastır yaşamı hiç zarar görmedi, hatta Osmanlı koruması altında yüz yıldan daha uzun bir süre zenginleşmeye devam etti. Aynaroz Dağı'ndaki manastırlar –eğer daha önce değilse– 14. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı koruması altına alınmıştı. Hıristiyanlar ile Osmanlılar arasındaki en çarpıcı etkileşim örneği budur. Bir bakıma İspanyol *convivencia*'sını ["bir arada yaşama"] anımsatır, ama İber Yarımadası'ndaki örnekte başı Hıristiyanlar çekerken, Balkanlar'da Osmanlılar hâkim konumdaydı. Bunun sonucu ola-

rak, F.W. Hasluck'ın epey önce belirttiği gibi süreç içinde Bizans'ın halk kültürünün büyük bölümü korunsa da,[5] Hıristiyan topluluğun geniş bir kesimi yavaş yavaş yok olmuş, çoğu İslam dinine geçmişti. Bu hadise, Konstantinopolis'in düşüşünden en az yüz yıl önceye aitti.

Kentin düşüşünün Rum toplumu üzerindeki etkilerini değerlendirirken iki şeyi akıldan çıkartmamak gerek. Bunlardan biri Konstantinopolis'in dışındaki yerlerde şaşılacak derecede bir süreklilik olmasıydı. Bu duruma ışık tutabilecek ikinci olgu ise, 1453'e gelindiğinde belki Rumların çoğunun zaten Osmanlı sistemi içinde özümsenmiş olmasıydı. Çoğu kez bu durum din değiştirmek şeklinde gerçekleşmiş, ama diğer yandan da birçok Rum inancını korumuş ve başlarında *krites* (yargıç) olarak anılan bir görevlinin bulunduğu topluluklar halinde yaşamışlardı. Bu görevliler Osmanlı yönetim sisteminin oluşmaya başladığı ilk dönemde kamu maliyesi başta olmak üzere çeşitli mali konularda danışmanlık yaparak, önemli katkılarda bulunmuşlardı. 1453 öncesinde farklı bir Rum toplumu oluşmaya başlamıştı, ama bu oluşum ancak kentin fethinden sonra nihai biçimine büründü. Belirleyici ilk adım, Osmanlıların hizmetinde bulunan Rum *arkhon*'ların önayak olmasıyla Ortodoks Patrikhanesi'nin Osmanlı koruması altında yeniden açılmasıydı. Kurumsal kilise, Osmanlı yönetimi altındaki Rum cemaatlerine bir çerçeve kazandırdı.[6] Bizans kimliği konusunda 1453 öncesi var olan belirsizliklerin çözümlenmesi zorunlu hale geldi. Bu belirsizliklerin merkezinde, genellikle faklı bir bağlamda sorulan bir soru vardı: Bir kilise olması, ama Hıristiyan imparator olmaması mümkün müydü?[7] Konstantinopolis'in Osmanlıların eline geçmesi buna bir cevap getirdi. Bu durum inançsız bir hükümdara boyun eğmek anlamına gelse de, çok sayıda Rum, Ortodoks inancının bütünlüğünü koruyabilmek adına buna razıydı. 1204 sonrasındaki gibi, sürgünde imparatorluk kurma konusunda ciddi bir girişim olmadı. Onun yerine Bizans dünyasından Mora, Ege Adaları ile Trabzon'da ne kaldıysa hepsi çok geçmeden sultana boyun eğdi. Böylece Hellenizm'in uzun tarihi içinde yeni bir evre başladı.

II

İlk bakışta, Bizans için vazgeçilmez olan şeylerin çoğu 1453'te yok olup gitmedi. Manastır sistemi ile halkın gelenek ve inançları korunmuştu. Ortodoks Kilisesi kurumsal anlamda fazla değişmeden kaldı. Piskoposlar ve patrik beratlarını artık sultandan alıyorlardı, ama kilisenin günlük işlerine Osmanlı pek müdahale etmiyordu. Ancak Bizans'ın bir uygarlık olarak varlığı sona ermişti. Ortodoks Patrikhanesi bunu korumada yetersiz kalmıştı. Bunun en büyük nedeni uygarlığın klasik unsurlarından, kilisenin acil ihtiyaçlarıyla çok alakalı olmadıkları için vazgeçilmesiydi. Eğitim en önemli unsurdu. Ancak sonraki bazı yazarların savunduklarının[8] tersine, Patrik Gennadios büyük olasılıkla Patrikhane'ye bağlı bir okul açmamıştı. Ancak, şanslarını İtalya'da denemek yerine Patrikhane hizmetinde kalmayı yeğleyen işinin uzmanı âlimler vardı. Patriğin öğrencisi Matthaios Kamariotes buna iyi bir örnekti.[9] Kamariotes Ayasofya'nın *Megas Rhetor*'uydu, gramer ve retorik üzerine bazı ders kitapları yazmıştı, ama bunun dışında fazla bir entelektüel etkinlik işareti yoktu, bu da kuşaktan kuşağa aktarılan öğretinin giderek zayıfladığını düşündürmektedir. Bunun neden böyle olduğu aslında irdelenmeye değer. Besbelli ki, giderek baskıcılaşan Osmanlı yönetimine tabilik ile ilgili bir sorun söz konusuydu. Bu koşullarda, Gregorios Palamas'ın mistik inançları ile Patrik II. Gennadios'un Aristotelesçi tutumunun oluşturduğu ve giderek katılaşan gelenekçi anlayışa tutunmak bir ölüm kalım meselesi gibi algılanmış olabilir. Oysa bu tavır, uygarlığın en gerekli unsurunu yadsımak, dolayısıyla da entelektüel durgunluğa girmek anlamına geliyordu. Düşünürler, kendilerini yenileyebilme, hatta yeniden yaratabilme yeteneklerini, Bizans uygarlığı sona erene dek, oldukça katı bir geleneğin sınırları içinde kalarak da olsa koruyabilmişlerdi.

Konstantinopolis'in düşüşü, yıkılıncaya kadar şaşırtıcı biçimde canlılığını koruyabilen Bizans uygarlığına son darbeyi vurmuştu. Bizans uygarlığı süresince, kimi modern zevke uyan, kimi de uymayan çok sayıda yapıt üretilmişti. Bizans yapımı lüks nesneler her zaman beğenilmişti. Bunu sezgileriyle algılayan W.B. Yeats "Sailing

to Byzantium" ("Bizans'a Yolculuk") adlı şiirinde değerli şeyler yapan Bizanslı kuyumcuların ustalıklarını övüyordu: "... Yunan kuyumcularının uyuklayan imparatoru / uyanık tutmak için dövme altın / ve altın varaktan yaptıkları biçimlerden başka..." [çev. Cevat Çapan]. Ancak Bizans'ın dinsel sanatı ve mimarisi insanı hâlâ hayrete düşürmektedir. Bugün bile bir Bizans kilisesinde yakaladığınız ışıltıyla cennetin yeryüzüne indiği hissine kapılabilirsiniz. Aynı şekilde, ikonaların da hâlâ sayısız hayranı bulunmaktadır. Eğer ortaçağda dindar birisinin öteki dünyayla bağ kurmasına yardımcı olan ikonalar, günümüzdeki bir meraklıya da Bizans'ın sahip olduğu dünya görüşünün, soluk da olsa bir yansımasını sunmaktadır. Bu dünya görüşünün görsel yansımaları günümüzün zevkine uymakla birlikte, nedense edebi yansımaları için bu söylenemez. Her ikisi de katı kurallara bağlı ve çağdaş standartlara göre yapay ve zorlama olsa da, Bizans edebiyatı modern –hatta postmodern– dünyada Bizans sanatı kadar beğeni toplamamıştı. Bir dizi katı kurala bağlı olma koşulu, düzeni en öne çıkaran bir toplumun yansımasından ibaretti, ama bu sıradan bir düzen değildi. Özenle düzenlenmiş hiyerarşisi ve ayrıntılı törenselliğiyle tanrısallığı yansıtan bir düzen söz konusuydu. Bizans edebiyatı bu bakışın anlamını açıklamaya yardımcı olsa da bunu, modern duyarlılıklarla bağdaşmayan bir biçimde yapmıştı. Aslında bu, Bizans edebiyatının kazanımlarının önemsiz olduğu anlamına gelmez; hatta resim ve mimarlıkla aynı değerde olduğu söylenebilir. Tarihyazımı bunun en açık örneğidir. Birbiri ardından gelen ortaçağ Bizans tarihçileri, idealize edilmiş bir toplumun başından gerçeklikte neler geçtiğini gösteren ilginç ve kapsamlı kayıtlar tutmuşlardır. Modern eleştiri, çoğu Bizans tarihinde, imparatorların yaptıklarının aşırı vurgulandığı üzerine yoğunlaşır, ama toplum imparatorluk merkezli olunca Bizanslı tarihçilerin de başka bir şey yapabilmeleri zordu. Onlar da bunu telafi edebilmek için ideal ile gerçek karşıtlığına dikkatle yaklaşmış; ağır sorumluluklarını yerine getirmediklerini düşündükleri imparatorları çoğu kez kıyasıya eleştirmişlerdi. İmparatorluk otoritesini övmek üzerine kurulu olan saray retoriğinin yazınsal değeriyle ilgili bir şey söylemek çok daha zordur; bugün bizim

abartılı dil kullanımı diye değerlendirebileceğimiz bu söylem o gün hitap ettiği kitle tarafından bir tiyatro oyunu gibi algılanıyor ve çok seviliyordu. Törensel söylem gibi saray söylemi de imparator ve onu çevreleyen uyumlu toplum görüntüsünü övmek üzere tasarlanmıştı. Doğruyu ve doğru inancı ya da Ortodoksluğu yerleştirmenin ancak böyle bir toplum yapısı içinde mümkün olabileceği düşünülüyordu. Ne kadar itiraz edilirse edilsin bu düşünceler, her zaman Bizans uygarlığının merkez noktası oldu[10] ve ona yalnızca ibadet ve dindarlık değil, aynı zamanda vaazlar, ilahi besteleri, dinsel risaleler, adak metinleri ve azizlerin yaşamöykülerinden oluşan zengin bir edebiyat aracılığıyla da ciddi bir amaç yükledi. Ancak Konstantinopolis'in düşüşünden sonra bunun kendi kendine devam edemediği görüldü. Yalnızca 1453 öncesinde olduğu gibi bir eğitim düzeyi ve entelektüel tartışma ortamı yeterli değildi, imparatorluk idealinin çevresinde bir düşünce yapısı ve kurumsallaşma olması gerekiyordu.

Bizans edebiyatının büyük bölümünün katılığı ve aktardığı nesnelleştirme duygusu, amacının ciddiliğini yansıtır; bu yüzden kişisel öğelere ve günlük yaşama yer vermeme eleştirilerine maruz kalır. Ama bu yargı, günümüzün beklentilerini yansıtmaktadır. Bizans edebiyatının benliğin irdelenmesini bastırmayı yeğlemesi, otobiyografi geleneğini geliştiremediği anlamına gelmez, ancak, Bizans otobiyografilerinde hemen her zaman bir şekilde kimliği gizleme yoluna gidilmiştir.[11] Bizans edebiyatının temel amacı dinsel inanç ile onun kurumsal çerçevesini birleştiren bir ideali övmek, ama aynı zamanda eleştirel bir gözle de irdelemekti. Bu durum yazarlara ağır bir sorumluluk yüklüyor, ama bir yandan da büyük bir etkileme gücü kazandırıyordu. Yazarların Bizans toplumu içindeki yerini anlamanın en iyi yolu, Bizans'tan günümüze ulaşan çok sayıdaki mektup koleksiyonunu incelemektir. Mektupların kişisel bilgi aktarması gerektiği doğrultusundaki günümüz beklentisini ender olarak tatmin etse de, bunlar önemli bir yazınsal miras oluşturur. O zamanki amaç bu değildi. Değerleri, yansıttıkları üslup özelliklerindeydi ve zaten amaç da buydu, çünkü Bizans'ta edebi üslupları takdir edebilmek eğitimli seçkinlerin ayırt edici özelliğiy-

di. Mektuplaşmak bir "mektuplar cumhuriyeti"nin varlığını beyan etmek anlamına geliyordu! Böylelikle, Bizans edebi kültürünün elitist yanı öne çıkarılıyordu. Mektuplaşmak, öyle ya da böyle, sürüp giden bir sohbetin parçası haline geliyor, bu sohbet de eğitimli seçkinleri hem tanımlıyor, hem birleştiriyor; böylece bireyler, Bizans uygarlığına katkıda bulunmaya ve onu korumaya adanmış bir topluluğun üyeleri pozuna bürünebiliyorlardı.[12] Hem emperyal hem de Ortodoks emelleri olan bir yönetimi –bir ideoloji ile bir inanç sistemini açıklama ve savunma yoluyla– korumayı amaçlıyorlardı. Devamlılığı, imparatorluk sarayında ve patrikhane kilisesinde, çoğu kez yönetici konumunda olan eğitimli seçkinler tarafından sağlanmaktaydı. Eğitimleri sayesinde ilerleyebiliyorlardı. Aldıkları klasik eğitim İmparator Hadrianus ve İkinci Sofistlerden bu yana pek az değişmişti. Eğitim büyük ölçüde, kimisi başarılı âlimler olan özel öğretmenlerin elindeydi. Bunlardan birkaçı saray koruması altındaydı, ama Bizans eğitim sistemi içinde saray okulu hiçbir zaman kalıcı bir birim olmadı.[13]

Sarayın yüksek öğrenime ilgisi büyük ölçüde pratik nedenlere dayanıyordu. Gerektiğinde ideal bir düzen geliştirebilecek vizyona sahip yetenekli kişilerden oluşan, eğitimli yönetici adaylarını ellerinde hazır bulundurmak istiyorlardı. Bu da imparatorun etrafında dönen hiyerarşik ve uyumlu bir toplum demekti. İmparator, patrikle işbirliği içinde barışı, adaleti ve Ortodoks inancının bütünlüğünü garantiye alıyordu. Bu genel kabul gerektiren bir görüştü. Bu görüşün halk imgelemi –Tanrı'nın Krallığı'nın örnek alındığı bir imparatorluk sarayı– üzerindeki etkisi saray propagandacılarının başarılarının ölçüsüydü.[14] Aslında bu vizyon, siyasal düzenin ideolojik gerekçesinin bir parçası olarak hizmet ediyordu. Bizans uygarlığı bu açıdan başka uygarlıklardan pek de farklı değildir. Diğer uygarlıklarda da bir vizyonun ifadeleri aynı şekilde ideolojiye dönüştürülebiliyordu, ama Bizans'ta belki de siyasal ve dinsel güce bağlılık alışıldıktan biraz daha fazlaydı. Bu durum yansımalarını, teoloji, retorik, hukuk ve tarihin temel düşünsel ifadesi ile saray ve kilise bezemelerinin temel sanatsal ifadesinde bulmuştu. Bunların hepsi siyasal rejimi pekiştirmek üzere tasarlanmış etkinliklerdi.

Ancak bir siyasal düzenle fazla özdeşleşmek genellikle durağanlığa yol açar. Uygarlıklar, eğer kendilerini yeniden yaratmak istiyorlarsa, bir dereceye kadar bağımsız olmaları gerekir; özgünlük ve yaratıcılıklarının kökünde bu yetenekleri yatar.

Şu halde, Bizans uygarlığının imparatorluk rejiminden bağımsız bir varlığı olup olmadığı sorusunu sormak gerekir. Bu sorunun yanıtı hem evet hem de hayırdır. İmparatorluk sarayı, en önemli kültürel etkinliklerin merkezi olduğu sürece bağımsız değildi, ama eğitimli seçkinler, kendilerini Bizans uygarlığına katkıda bulunmaya ve onu korumaya adamış kişiler olarak oldukça özgürdüler. İmparatorluk otoritesinden bağımsız olmalarını destekleyen bir unsur da, klasikler konusunda aldıkları özel eğitimdi, bazı durumlarda mistik niteliklere duydukları özel yakınlığın da bu bağımsızlığa katkısı oluyordu. Seçkin bireylerin klasik geleneğe bağlılıkları kuşku götürmüyordu. Çok sayıda klasik metnin korunmasını sağlamaları bunun bir kanıtıydı. Seçkinler, yalnızca Bizanslı müstensihlerin çalışmalarını teşvik etmekle –ya da bizzat istinsah işine girmekle– kalmıyor, en yetenekli olanlar klasik metinlere, ilmi nitelikleriyle bugün bile akademisyenler tarafından değerli bulunan şerhler düşüyorlardı. Klasikler zevkle okunuyordu. Oldukları gibi sevildikleri ve okunmaya devam edildikleri, Bizanslı yazarların, romans ve yergi gibi klasik edebiyat türlerini yeniden canlandırmalarından ve nitelik açısından örnekleriyle yarışan eserler ortaya koymalarından belliydi.[15] Bizanslı yazarlar, klasik geçmişin atmosferini ve manzaralarını yeniden yaratma konusunda şaşılacak kadar başarılıydılar. Bizans'takinden çok farklı bir bakış açısı, inanç sistemi ve ahlaki değerlere sahip bir toplumun anılarını canlı tutmayı başarmışlardı. Klasik antikite ile Hıristiyan Ortodoks inancı gibi birbirinden çok farklı iki idealle hokkabaz gibi oynayan seçkinlerin, şizofrenik oldukları söylenebilir. Ama Bizans'a entelektüel canlılık katan da tam olarak bu iki idealin neredeyse üst üste binmesiydi. Bu durum klasik geleneğin sürekli olarak Hıristiyanlık üzerinden yeniden işlenmesine –veya tam tersi– yol açıyor, ama her iki yöndeki işlemler hemen her zaman emperyal bir çerçeve içine oturuyordu. Zamanında bu çarpıcı bir karışımdı. Çekirdeğinde

akıl ile vahiy arasındaki karşılaşma yer alıyordu; bu karşılaşma, hepsi de Hıristiyan olmayan birçok uygarlığa canlılık kazandırmıştı. Ama Bizans'ta daha da keskin yaşanıyordu, çünkü mistisizmin öne çıkması, klasik çalışmalara olan bağlılığın kontrpuanı gibiydi. Ancak her zaman akılda tutulması gereken şey hem mistisizmin hem de klasik ilmin en önemli temsilcilerinin eğitimli Bizanslı seçkinlerden çıkmış olmasıydı.

Bizans, seçkinliğin ve yapaylığın, en olumlu anlamlarıyla bile ele alındıklarında kendisine kötü bir şöhret kazandıran kimi unsurlarını diğer ortaçağ uygarlıklarından daha fazla abartmıştı. Bizans'ın bir başka farklılığı da klasik geçmişle olan süreklilik öğesinin diğerlerinden daha fazla olmasıydı. Geç antikçağ kalıntılarını korumuş olan Konstantinopolis buna güzel bir örnekti. Surların dışında pek çok şey değişmiş olsa da, kent Bizans uygarlığının barındırdığı zamansızlık ve değişmezlik duygusunu vermeye devam ediyordu. Yenilikler karşısındaki hoşnutsuzluk açıkça bunu gösteriyordu. Ama bu kısıtlılık ve görünürdeki durağanlığın ardında uyum sağlama –bir başka deyişle, kendini yeniden yaratma– yeteneği gizleniyor, üstelik bu özellikler söz konusu yeteneğe tartışmasız bir güç kazandırıyordu. Bizans, başka ortaçağ uygarlıklarından çok daha fazla, temel unsurlar üzerine odaklanıp yoğunlaşabiliyordu.

III

1453'te ne kaybedildiği üzerine düşünürken, Bizans uygarlığının altın çağının göz kamaştırıcı büyüsüne kapılmadan, Konstantinopolis'in haçlılar tarafından ele geçirildiği 1204 felaketinin sonrasındaki durumu göz önüne almamız gerekir. Bizans İmparatorluğu son evresinde, 1204 öncesinden çok farklı bir yapıya sahipti. Mihail VIII. Palaiologos 1261'de kenti Latinlerden geri almıştı, ama Konstantinopolis, Latin İmparatorluğu döneminde eyaletler üzerindeki denetimini kaybetmiş ve VIII. Mihail bu kayıpları hiçbir zaman bütünüyle telafi edememişti. İmparatorluğu yeniden kurmanın bedelinin yerel özerkliklere karşı daha hoşgörülü yaklaşmak olduğu çok geçmeden açıkça anlaşılmıştı, bu da Bizans

İmparatorluğu'nu son yüzyıllarda –düşünsel ve sanatsal açıdan değilse de– politik açıdan zayıflatmış ve parçalanmasına yol açmıştı. Yenilenen imparatorluk gerek sanat, gerek bilim açısından, genellikle Palaiologos Rönesansı[16] olarak anılan etkileyici bir canlanma dönemi yaşamıştı. Bu, Latinlerin Konstantinopolis'i ele geçirdikten sonra Bizans uygarlığına verdikleri büyük zarara karşı bir tepkiydi. Bu canlanma sayesinde, 15. yüzyıl Bizans âlimlerine zengin bir miras ve siyasal çöküşü telafi etmek üzere düşünsel etkinliğe değer veren bir zihinsel duruş kalmıştı, ama 14. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bu hareketliliğin hızı kesilmeye başlamıştı. Palaiologos Rönesansı'nın son önemli temsilcisi 1332'de ölen Theodoros Metohites'ti. Bir devlet adamı ve çok yönlü bir âlim olan Metohites, Konstantinopolis'teki Khora Manastırı'nın (Kariye Camii) hamisiydi.[17] 1321'de tamamlanan kilise ile mezar şapelinin bezenmesi sırasında bizzat işin başında bulunmuştu. Palaiologos Rönesansı'nın başarılarını bu bezemelerden daha güzel örnekleyen başka bir şey yoktur. Ünlü sanat tarihçisi Otto Demus mozaik ve fresklerde, "derin bir krizin ürünü olan yeni bir şeyin, ikonoklazm tartışmasından daha büyük bir devrimin" izlerini sezmişti.[18] Aslında sözü edilen kriz ancak Metohites'in ölümünden sonra elle tutulur hale geldiği için, "ürünü" değil, "alameti" demek daha doğru olur. Kriz, Metohites'in bilime, yaşama ve sanata yaklaşımının esin kaynağı olan hümanizme karşı bir tepki olarak gelişmişti, ama olumlu bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu krizin sonradan, yaygın adıyla *hesykhia*'cılık diye anılan[19] ve merkezi Aynaroz Dağı'nda olan bir mistik harekete dönüştüğü söylenebilir. Bu hareketin en ünlü ismi, imparatorluk sarayında gelecek vaat eden bir kariyeri bırakarak, genç yaşta Aynaroz Dağı'nda keşiş hayatı sürmeye başlayan Gregorios Palamas'tır (yak. 1296-1359). Bu yeni yaşam biçimini savunmaya çağrıldığında, benimsediği oldukça yalın mistisizm anlayışını etkileyici bir düşünce sistemine dönüştürmüştü. Palamas'ın geliştirdiği bu düşünce sistemi sonradan Bizans entelektüel yaşamına hem egemen olacak hem de onu çarpıtacaktı.[20]

Hesykhia anlayışının yükselişi, içsavaş kargaşası, toprak kayıpları ve toplumsal huzursuzlukların yaşandığı Bizans'ın çöküş

sürecine rastlar. Hareket, dünyanın önemini en aza indirgeyerek, yaşanan bunalımlı dönemde insanların teselli bulmasını sağlamıştır. Mistisizmi, insan faaliyetinin en doğru odak noktası olarak yüceltip överek, Bizans'ın, imparator çevresindeki uyumlu toplum vizyonunu yavaş yavaş yok etmiştir. Mistisizm, eski düzene karşı olmayı simgeliyordu, ama sunduğu alternatif bakış da Bizans toplumunu yeniden canlandırmaya yetmiyordu. Sonuçta Bizans yönünü yitirdi. Eski imparator İoannes VI. Kantakouzenos'un (1347-1354), 1369'da tamamladığı ve sadece kendisine hizmet eden anılarıyla, kesintisiz süregelen Bizans tarihleri dizisi de sona ermiş, böylece Roma geçmişine kadar uzanan süreklilik duygusu da iyice aşınmıştı.[21] Neredeyse, Bizans'ın da artık zamanının dolduğu kabul edilmiş gibiydi. Yalnızca tek bir kişi bunun böyle olduğunu kabul etmiyordu: Kantakouzenos'un *mesazon*'u (başnazırı) olmuş Demetrios Kydones. Ancak o da, Bizans'ın ayakta kalabilmek için Latin yardımına ve Kiliseler Birliği'ne ihtiyacı olduğu düşüncesi üzerinde ısrar ederek, Bizans'ın artık kendi kaderini kendisinin tayin edemeyeceğini kabul etmiş oluyordu.[22] Demetrios Kydones'in, Bizans'ı yeniden yapılandırmayı ve yüzyıllar boyu Bizans uygarlığını ayakta tutan vizyonu yeniden canlandırmayı lütfen kabul eden Manuel II. Palaiologos'un (1391-1425) üzerinde çok büyük etkisi vardı. Osmanlıların 1402 Ankara Savaşı yenilgisinin ardından II. Manuel'in Bizans entelektüel yaşamını canlandırmak amacıyla neler yaptığını daha önce görmüştük. En büyük başarısı, patrikhanede üstünlük kazanan *hesykhia* hareketi yüzünden Ortodoksluk ile klasik gelenek arasında bozulan dengeyi yeniden kurmasıydı. 14. yüzyılın sonlarında sürgüne yollanan Manuel Khrysoloras gibi hümanist âlimleri geri dönmeye ikna ederek; Ortodoks kimliği tartışılmaz olan İoannes Khortasmenos'un eğitim çalışmalarına destek vererek; Ortodoksluğa inancı kuşkulu olan Georgios Gemistos Plethon'u koruyarak ve İosephos Bryennios, Makarios Makres ve Selanik Metropoliti Simeon gibi *hesykhia* anlayışını benimseyenlere saygı duyarak uzlaşma yollarını arıyordu. İstikrarsız bir başarı tablosu göstermekle birlikte Manuel II. Palaiologos, Bizans uygarlığının temel taşlarını, imparatorluk makamı çevresinde ye-

niden bir araya getirmiş ve Bizans vizyonunu yeniden canlandırmıştı. Ancak işin gerçeği bu gelişme Konstantinopolis surlarının dışına pek çıkamıyordu. Adı dışında artık bir imparatorluk yoktu. Yavaş yavaş merkeze çekilmek, elde Konstantinopolis'ten başka bir şey kalmadığı anlamına geliyordu; en iyi durumda Bizans bir kent-devlete dönüşüyordu. Ancak hâlâ ayakta olması gene de şaşırtıcıydı.

Aslında daha da şaşırtıcı olan bu son yıllarda sergilediği kültürel canlılıktı. Görünürdeki özgüven, büyük olasılıkla, hızla yok olmaya doğru giden bir görünümü cansiperane koruma çabasının üstünü örtmekten başka bir şey değildi. Gene de Batı'dan gelen seyyahların –aralarında bunun bir yanılsamayı korumaktan öte geçmediğinden kuşkulananlar olsa bile– kıskançlıkla karışık hayranlığını kazanacak kadar inandırıcıydı.[23] 1437'de Konstantinapolis'e gelen Kastilyalı gezgin Pero Tafur'un dediği gibi, "imparatorun devleti her zamanki gibi muhteşem, eski törenlerden hiçbir eksiği yok, ama dikkatle bakıldığında makamı olmayan bir piskopos gibi görünüyor."[24] Bizans imparatoru için törensel gösterişin ne kadar önemli olduğunu unutmamalıyız. Bu, imparatorluk makamının saygınlığını, içeride olduğu kadar dışarıda da korumanın bir yoluydu ve Konstantinopolis etrafında dönen güç oyunlarının manipülasyonuna dayanan Bizans diplomasisinin özünde bu vardı; Bizans'ın varlığını sürdürebilme umutları için vazgeçilmez olmuştu. Son Bizans imparatorlarının emrinde kayda değer bir ordu olmadığından, diplomasi askeri gücün de yerini tutmak zorundaydı.[25] Dolayısıyla imparatorlar, Batı'dan gelecek kara ve deniz yardımları ile Rusya'dan gelecek mali desteği güvence altına alabilmek için, peş peşe diplomatik saldırılar düzenliyorlardı. Yabancı hükümdarları manevi duruşlarıyla etki altına alabilmek için sağa sola bol miktarda rölik dağıtıyorlardı.[26] Son çare olarak imparatorlar, dostluklar kazanmak ve yardım sağlayabilmek umuduyla yabancı devletleri bizzat ziyaret ediyorlardı. Her zaman elleri dolu dönmüyorlardı, ama emperyal davranışlarıyla derin izler bırakıyorlardı.[27] Bu, dışarıda doğru bir imaj yaratmaya gösterdikleri büyük özenin karşılığıydı. İmparator İoannes VIII. Palaiologos, Birleşme Konsi-

li'ne (Ferrara-Floransa Konsili) katılmak üzere 1437'de İtalya'ya gitmeden önce, bir imparatora yakışacak biçimde eli kolu dolu olarak gidebilmek için, Rusya metropoliti tarafından Pantokrator Manastırı'na yapılan bağışlara el koymuştu.[28]

Bu olay, sıradan bir yolla olsa da, Bizans'ın, çoğu kez Bizans Uluslar Topluluğu olarak anılan Ortodoks dünyasından maddi yardımlar aldığını göstermektedir. Bizans etkileri, yalnızca Ortodoks Kilisesi'nin ulaşabildiği topraklarda yayılabiliyordu, bu da Konstantinopolis'in, dünyadaki Ortodoks Hıristiyanların odak noktası olmaya devam ettiğini gösteriyordu. Bizans imparatorunun dışarıda gördüğü bu saygı, büyük ölçüde Ortodoks Kilisesi üzerindeki himaye rolüne dayanmaktaydı ve Bizans vizyonunun hâlâ geçerli olduğunun kanıtıydı. Papalığın imparatora seslenme çabasının arkasında da her şeyden çok bu vardı; imparatorun Kiliseler Birliği'ni gerçekleştirebileceğine inanılıyordu. Ortodoks Kilisesi, imparatorun elinde kalmış birkaç politik değerden biriydi. Dolayısıyla, imparatorların patrikhane üzerinde, 14. yüzyılın sonunda kaybediyor gibi oldukları denetimi ellerinde tutmaları hikmet-i devlet açısından zorunluydu. II. Manuel'in sürgünden döndükten sonraki önemli başarılarından biri, imparatorluğun patrikhane üzerindeki üstünlüğünü kanıtlayabilmek amacıyla babası zamanından kalan bir uygulamayı kendi yararına kullanmasıydı.[29] Patrikhane kilisesi yüksek görevlileri arasında baş gösteren huzursuzluğun nedeni de buydu; onlar "İsa'nın Kilisesi'ni köle konumuna indirdiği"[30] için imparatora içerlemişlerdi. Bu olaylar, İmparator İoannes VIII. Palaiologos'un, Kiliseler Birliği'ni güvence altına alma çabasıyla Ferrara-Floransa Konsili'nde oynadığı başat role giden yolu hazırlamıştı.

Yaşananlar, imparatorluk otoritesi altına giren Ortodoks Kilisesi'nin karşılaştığı tehlikeyi ve bu nedenle önde gelen kilise adamlarının uğradığı büyük düş kırıklığını özetliyordu. İmparatorların kilisenin iç işlerine müdahale etmesine karşı tedirginlik giderek artıyordu. VIII. İoannes'in siyasal becerileri sonraki tedirginlikleri biraz olsun yatıştırmayı başarmıştı, ama bugünden bakıldığında, Bizans vizyonunun ve onunla birlikte Bizans uygarlığının sonunun

gelmekte olduğu açıktı. Bunun en açık göstergesi, din adamlarının, imparatorluk otoritesi karşısında sergiledikleri tahammülsüzlüktü; VIII. İoannes'in cenazesini Ortodoks gelenekler doğrultusunda kaldırmayı reddetmeleri bunun doruk noktasıydı.[31] O kadar belirgin olmamakla birlikte eşdeğer öneme sahip bir başka gösterge de Bizanslı âlimlerin birbiri peşi sıra İtalya'ya gitmeleriydi. Bu yalnızca İtalya'nın onlara daha büyük maddi kazanımlar sunmasından değil, aynı zamanda klasikler üzerine araştırma olanaklarının da İtalya'da, İoannes VIII. Palaiologos'un son yıllarında imparatorluk sarayında olduğundan daha elverişli olmasından kaynaklanıyordu. II. Manuel, Bizanslı âlimler ile İtalyan hümanistleri sevgiyle koruyordu, ama babasının tersine ilimle pek ilgisi olmayan VIII. İoannes öyle değildi. O, Ferrara-Floransa Konsili'nde oynadığı rolden anlaşılacağı üzere daha çok teolojiyle ilgiliydi. Konsilden döndükten sonra, teoloji ve felsefe alanında üstün bilgilere sahip olan ve Floransa'dayken imparatora tavsiyelerde bulunan Georgios Skholarios'u yanından ayırmadı. Onu, bazı Bizanslı âlimler arasında moda olan klasik antikite kültüne baskı yapma konusunda cesaretlendirdi. Skholarios'a göre klasik antikite, meslektaşı Georgios Gemistos Plethon'dan beri Ortodoksluğa bir tehdit oluşturuyordu. Plethon'un Platon'a olan düşkünlüğünün ilim sahasının dışına çıktığından uzun zamandır kuşku duyuluyordu. Skholarios, Plethon'un Platoncu düşüncelerine, Hıristiyanlığa uymadıkları gerekçesiyle saldırmaya başladı.[32] Tartışma devam ederken Plethon'un, Bizans uygarlığının temelindeki Hıristiyan değerleri eleştirdiği açıkça ortaya çıktı. Ona göre Bizans'ın gerilemesinde Hıristiyanlığın suçu vardı ve tek kurtuluş umudu Hellenik köklere geri dönülmesiydi. Skholarios, Plethon'a doğrudan saldıramıyordu, ama Plethon gibi Mora'ya kaçan, orada yakalanarak inançları yüzünden hunharca katledilen bir din sapkını bulup kullanmıştı. Skholarios'un, Plethon ve çevresindekileri küçük düşürmek niyetinde olduğu açıkça görülüyordu. Bu süreç içinde birkaç Bizanslı âlim İtalya'ya sığınmayı yeğledi. Plethon'un Olympos tanrılarına ilahiler yazmasına karşın, onun ve çevresindekilerin paganizmi canlandırmak istedikleri suçlamasını ne kadar ciddiye almak ge-

rektiği konusunda bir hükme varmak zordur. Aslında onların bu düşüncesi, pagan olmalarına karşın Platon ile Plutarkhos'u kurtarması için İsa'ya yalvaran bir 11. yüzyıl piskoposunun, "Çünkü ikisi de senin kurallarına hem sözleriyle hem de yaptıklarıyla derinden bağlıydılar"[33] sözlerinde yansıyan türde duygulara dayanıyordu. Bir başka deyişle, paganizm ile Hıristiyanlığın birçok ortak yanı bulunduğunu düşünüyorlardı. Plethon bu düşünceyi bir adım ileri götürmüştü, çünkü ona göre Ortodoksluk, Hıristiyanlığın özünde yatan ve paganizmin övdüğü dinsel doğruları engellemekteydi. Ona göre bu Bizans'ın trajedisiydi. Gerilemenin nedeniydi. Yeniden canlanmak ancak Bizanslıların Hellenik köklerini yeniden keşfetmesiyle mümkün olabilirdi. Bu söylediği, Bizans vizyonunu reddetmekle eşitti.

IV

Bizans vizyonunun açıktan açığa sorgulanmasının Ferrara-Floransa Konsili'nden geri dönüldükten sonra başlaması bir rastlantı değildi, çünkü imparatorun, Kiliseler Birliği konusundaki pazarlıklar sırasında Ortodoks Kilisesi'nin tam bütünlüğünü koruma gibi neredeyse imkânsız bir şeyi elde edemediği çok geçmeden anlaşılmıştı. İmparator, papalığın birleşmeyi, Konstantinopolis Patrikhanesi'nin Roma'ya bağlanması olarak algıladığını daha konsil sona ermeden fark etmişti.[34] Yani, en önemli görevi olan Ortodoksluğu koruma konusunda başarılı olamamıştı. Georgios Skholarios'u, sırf kendisine yöneltilen eleştirilerden kurtulabilmek için Plethon'a saldırsın diye cesaretlendirmiş olabilir. Ama bu bile birleşme karşıtlarının, imparatorun koruması altında olmayan bir Ortodoks Kilisesi'nin mümkün olabileceğini düşünmelerini engelleyememiş, böylece, Bizans vizyonunu reddetme bakımından can alıcı bir başka düşünce akımı daha açığa çıkmıştı. Yalnızca çözülmekte olan bir toplumun belirtileri değil, aynı zamanda bir uygarlığın can çekişme sancıları söz konusuydu. Bizanslı için daha alışılmış Romalı deyimi yerine, Hellen denmesinin giderek yaygınlaşması bir göstergeydi.[35] Bizans'ın geçmişine farklı bir bakış açısını ima ediyordu.

Plethon ve yandaşları, Bizans'ın artık Hıristiyan Roma İmparatorluğu ve bu kavramın çağrıştırdığı hiçbir şey olmadığını sessizce kabullenmişlerdi. Birleşme karşıtları ise Hellen deyimini oldukça farklı bir anlamda kullanıyorlardı. Onlara göre Ortodoks Hıristiyanlıkla eşanlamlıydı, ama Romalı teriminin ima ettiği ve Bizans vizyonunun temelinde yer alan emperyal çağrışımları yoktu.

Bizanslı için Hellen terimini kullanmak, imparatorluk makamına olan güvensizliği çağrıştırıyordu; İmparator XI. Konstantinos bununla yüzleşmek durumundaydı. İtiraf ettiği gibi kendisini giderek daha yalnız hissediyordu. Konstantinopolis üzerindeki denetimini kaybetmişti. Kenti Türklere karşı savunurken bile hangi rolü oynayacağı konusunda sorunlar ortaya çıkmıştı. Michel Balard'ın ünlü sözleriyle kuşatma sırasında imparator "hem her yerde, hem hiçbir yerdeydi."[36] Aslında, imparator Giovanni Giustiniani Longo'nun tuttuğu Romanos Kapısı'nın yakınındaki Kharisios Kapısı'nda (Edirne Kapı) surlar arasına ordugâh kurmuş,[37] savunmanın idaresini büyük ölçüde Cenovalı *condottiere** Giovanni Giustiniani Longo ile Bizanslı Loukas Notaras'a bırakmıştı. Otoritesinin yetersiz kaldığının bir başka göstergesi de, son saldırıdan bir gece önce Giustiniani Notaras'ı[38] ölümle tehdit edince, olaya müdahale edememesiydi. Aynı gece son bir kez daha ikonalar ve rölikler törenle surlar boyunca gezdirildi. Sonra imparator son kez Ayasofya'daki ayine katılmadan önce savunmanın Latin ve Bizanslı kumandanlarına bir konuşma yaptı. Bu sahne Bizans vizyonunun son titrek aleviydi. Ancak söz konusu vizyon zaten yıllardır can çekişmekteydi; Konstantinopolis'in 1402'deki mucizevi kurtuluşunun verdiği umutla hayatta kalmış, sonra da Bizans uygarlığını imparatorun çevresinde oluşan uyumlu bir toplum olarak gören ideale bağlı kalmış Georgios Sphrantzes gibi imparator yanlıları tarafından canlı tutulmuştu. Konstantinopolis'in Osmanlıların eline geçmesi, Sphrantzes'i büyük bir umutsuzluğa sürükledi. Kentin düşüşünü bizzat yaşayan tek Bizanslı tarihçi olmasına karşın, öylesine acı bir deneyim söz konusuydu ki, kitabına bu olayla ilgili hiçbir

* Paralı askerlerin komutanı – ed.n.

şey yazamadı. Tarihçi Doukas da çaresizlik içindeydi, ama onun nedeni başkaydı. Onun tarih eseri Bizans'ın, Katolik Kilisesi'yle birleşme konusundaki başarısızlığının izini sürmekteydi. Ona göre Bizans vizyonunu korumanın tek gerçekçi yolu buydu. Birkaç saray seçkini de aynı görüşteydi, ama pek çoğu bunu Ortodoksluğa feci bir ihanet olarak algılıyordu. Laonikos Khalkokondyles çok daha iyimserdi; Bizans vizyonunu, Hellen özelliklerine tamamen ters düştüğü için bütünüyle reddediyordu. Mantığa aykırı olsa da, Konstantinopolis'in düşüşünü Hellenlerin Bizans geçmişinden kurtulabilmeleri için atılması gereken bir adım olarak görüyordu. Khalkokondyles, Georgios Gemistos Plethon'un izleyicilerindendi ve hocasının görüşlerini ifade ediyordu. Bu fikirler 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilirken yankı uyandırabilirdi, ama 1453'te Konstantinopolis'in düşüşü onları geçersiz kılmıştı. Yakın geleceğe ışık tutansa, bir başka Yunan tarihçi Mihail Kritoboulos'tu. O, Osmanlı'nın imparatorluk vizyonunu, patrikhanenin denetimi altında önemli bir rol üstlenecek bir Rum toplumunun varlığı koşuluyla kabul etmişti. Osmanlılara karşı, Bizans toplumu içinde oldukça yaygın olan daha anlayışlı bir tutum söz konusuydu. Bizans uygarlığının Ortodoks unsurunun, Osmanlı koruması altında, Bizans imparatorunun hükümranlığında olduğu kadar –belki de ondan daha iyi– olabileceği inancına dayanmaktaydı.

Bu düşünce giderek, Konstantinopolis'in düşüşünden sonraki ilk Ortodoks patrik olan Gennadios'un şahsı etrafında bütünleşen bir bakışa dönüştü. Ortodoksluğu korumakla görevli birleşik bir toplum kavramı vurgulanıyordu. Klasik öğelerin büyük ölçüde dışarıda bırakılmasıyla, Bizans uygarlığının özgünlük ve canlılığının garantisi olan klasik ilim ile Hıristiyan vahiy arasındaki denge de yok olmuştu. Patrik Gennadios, neyin kaybedildiğini çoğu kişiden daha iyi biliyordu. Gennadios, geçmişe özlemle bakıyor ve İoannes VIII. Palaiologos'un sarayında bulunduğu ve yargıç olarak gelecek kuşaklar için değerli olacağını varsaydığı kararlar verdiği, vaazlarının dünyada hayranlık uyandırdığı ve çok çeşitli konular üzerindeki düşüncelerine büyük talep olduğu günleri anarak bir bakıma kendini aldatıyordu.[39] Yani Bizans vizyonu hâlâ geçerliy-

miş gibi davranıyordu; tıpkı kentin Osmanlıların eline geçmesinin arifesinde, hâlâ dünyanın Konstantinopolis'e hayranlık duyduğuna kendini inandırdığı gibi... Bütün bunların birden yok olmasına hayıflanıyordu:

> Ah, kentlerimizin en iyisi, sevgili çocukların, bizler senin kaybınla nasıl yaşarız ve sen bizsiz olmaya nasıl dayanırsın? Daha da beteri, insanlar artık sana erişemezken, biz hâlâ yaşamaya nasıl tahammül edebiliriz? Görünüşte hâlâ burada durmakla birlikte, aslında sonsuza dek yok oldun.[40]

Ama işin gerçeği, bu Bizans vizyonu gitgide bir seraba dönüşmüş ve zaten yok olup gitme noktasına gelmişti. Esin kaynağı olduğu uygarlığın da içi artık boşalmıştı: Artık her şey ritüeller ve törenlerden ibaretti. Sözde, saray seçkinlerinin toplumun üzerinde olduğunu açıklıyor, övüyor ve meşrulaştırıyordu, ama artık üyelerinin etkin siyasal gücü olmadığından bütün bunların da pek bir anlamı kalmamıştı. Geriye yalnızca yabancıların yardımını alabilmek için oynanan sessiz bir oyun kalmıştı. Artık, Konstantinopolis'in 1204'teki yenilgisinde olduğu gibi imparatorluğu yeniden canlandıracak bir esin kaynağı değildi. Bizans uygarlığı rüzgârların önünde dağılıp gitti. Klasik mirası Batı'ya, siyasal gelenekleri Rusya'ya geçti; Ortodoks Patrikhanesi de İstanbul'da kalmaya ve dini mirasını olabildiğince korumaya devam etti. Bizans vizyonu ancak, geçici bir ölüm uykusuna dalarak Altın Kapı dolaylarında gömülen, ama bir gün uyanarak halkını tutsaklıktan kurtaracak mermer imparator öyküsü gibi halk masallarında yaşamaya devam etti.[41]

NOTLAR

ÖNSÖZ
(Sayfa VII-IX)

1 M.J. Angold, *The Fourth Crusade: Event and Context*, Harlow, Pearson/Longman, 2003.

2 S. Runciman, *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

1 BİR DÖNÜM NOKTASI OLARAK KONSTANTİNOPOLİS'İN FETHİ
(Sayfa 1-25)

1 S. Runciman, *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, xiii.

2 E. Pears, *The Destruction of the Greek Empire and the Story of the Capture of Constantinople by the Turks*, Londra, Longmans, Green & Co., 1903.

3 M. Philippides ve W.K. Hanak, *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453; Historiography, Topography, and Military Studies*, Farnham and Burlington, Vt. (Vermont), Ashgare, 2011.

4 F. Babinger, "Von Amurath zu Amurath", *Oriens*, 3, 1950, s. 229-65; F. Babinger, *Mehmed the Conqueror and his Time* (Bollingen Dizisi 96), Princeton, Princeton University Press, 1978, s. 56-63; H. İnalcık, "Byzantium and the origins of the crisis of 1444", *Actes du XIIe Congrès international des Études Byzantines*, II, 159-63.

5 C. Imber, *The Crusade of Varna, 1443-1445*, Aldershot, Ashgate, 2006, 71-8.

6 G. Sphrantzes, *Giorgio Sfranze, Cronaca*, ed. R. Maisano [CFHB, ser. ital., 29], Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1990, xxiii, 10: 84.15-24; çev. M. Philippides, *The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle by George Sphrantzes 1401-1477*, Amherst, Massachusetts University Press, 1980, 51.

7 Sphrantzes, ed. Maisano, xxix, 1-5: 100-2; çev. Philippides, 57.

8 Bkz. D.M. Nicol, *The Immortal Emperor: the Life and Legend of Constantine Palaiologos, the Last Emperor of the Romans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

9 M.-H. Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 - vers 1472)* [Archives de l'Orient Chrétien, 20], Paris, Institut français d'études byzantines, 2008, 419-37.

10 Ubertino Puscolo, *Constantinopolis*, II. 232-49; A.S. Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, Leipzig, özel basım, 1857, III, Ek, 31.

11 I. Djuria, *Le crépuscule de* Byzance, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996, 135, 201-2; M. Kordoses, "The question of Constantine Palaiologos' coronation", ed. R. Beaton ve Ch. Roueché, *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, Aldershot, Variorum, 1993, 137-41.

12 Sphrantzes, ed. Maisano, xxxi, 11: 112.22-7; çev. Philippides, 61-2.

13 Sphrantzes, ed. Maisano, xxxii, 7: 116.19-26; çev. Philippides, 63.
14 K.-P. Matschke, "Tore, Torwächter und Torzöllner von Konstantinopel in spätbyzantinischer Zeit", *Jahrbuch für Regionalgeschichte*, 16, 1989, 42-57.
15 W.K. Hanak, "Pope Nicholas V and the aborted crusade of 1452-1453 to rescue Constantinople from the Turks", *Byzantinoslavica*, 65, 2007, 337-59.
16 Doukas, *Michaelis Ducae nepotis, Historia Byzantina*, ed. C. Becker [CSHB], Bonn, Weber, 1834, XXXVI, 5, 255-7; Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas*, çev. H.J. Magoulias, Detroit, Wayne State University Press, 1975, 205.
17 Babinger, *Mehmed the Conqueror*, 66-70.
18 Doukas, ed. Becker, XXXIII, 11: 231.16-18; çev. Magoulias, 191.
19 Doukas, ed. Becker, XXXIV, 2: 235-6; çev. Magoulias, 192-3.
20 Babinger, *Mehmed the Conqueror*, 75-9.
21 Sphrantzes, ed. Maisano, xxxv, 6-8: 132.8-24; çev. Philippides, 69.
22 M. Philippides, "Giovanni Longo Giustiniani, the Genoese condottiere of Constantinople in 1453", *Byzantine Studies/Études Byzantines*, özel sayı 3, 1998, 13-53.
23 Babinger, *Mehmed the Conqueror*, 88.
24 A. Pertusi, *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli* [Mondo Medievale: sezione di storia bizantina e slava, 4], Bologna, Pàtron, 1983, 4-5.
25 Doukas, ed. Becker, XXXVIII, 18: 276.15-16; çev. Magoulias, 218.
26 J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, 159, c. 936; Pertusi, *Testi inediti*, I, 152.324-9.
27 K. DeVries, "Gunpowder weapons at the siege of Constantinople, 1453"; V. Lev (ed.), *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries* [Medieval Mediterranean, 9], Leiden, Brill, 1997, 343-62.
28 Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror*, ed. H. Inalcik ve R. Murphey, Minneapolis ve Chicago, Bibliotheca Islamica, 1978, 51a.7-8; Tursun Bey, *La conquistà di Costantinopoli*, çev. L. Berardi [Islamica, 2], Milano, Mondadori, 2007, 82; Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 330.726-7 [Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, Baha Matbaası, İstanbul, 1977, s. 64].
29 Karş. Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 596-617.
30 Bkz. *a.g.e.*, 663-713.
31 A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I: *Le testimonianze dei contemporanei*; II: *L'eco nel* mondo, Milano, Arnoldo Mondadori, 1976; Pertusi, *Testi inediti*.
32 Bkz. E. Pears, *Forty Years in Constantinople: The Recollections of Sir Edwin Pears, 1873-1915*, Londra, Herbert Jenkins, 1916, 138-40.
33 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, xlix-xl.
34 Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*.
35 Kaynakların bir listesi için bkz. *La caduta di Costantinopoli*, II, 497-512. Çevirdiği ve ek açıklama yaptığı (dipnot verdiği) 47 metinden başka, İstanbul'un fethine ilişkin döneminde ya da o döneme yakın tarihlerde yazılmış 165 başka çalışma daha bulunduğunu belirtir.
36 Nicolò Barbaro, *Giornale dell'assedio di Costantinopoli 1453*, ed. E. Cornet, Viyana, Libreria Tendler & Comp., 1856; aynı yazar, *Diary of the Siege of Constantinople, 1453*, çev. J.R. Jones, New York, Exposition Press, 1969; Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 5-51; Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 10-13.
37 A.D. Mordtmann, *Belagerung und Eroberung Constantinopels durch die Türken im Jahre 1453 nach den Originalquellen* bearbeitet, Stuttgart ve Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1858.

38 J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, 159, sütun 923-41; Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 112-71; J.R. Melville Jones, *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts*, Amsterdam, Hakkert, 1972, 11-41. Bkz. M. Philippides, "The Fall of Constantinople 1453: Bishop Leonardo Giustiniani and his Italian followers", *Viator*, 29, 1998, 189-225; Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 14-19.

39 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 52-111. Bkz. M. Philippides, "The Fall of Constantinople 1453: classical comparisons and the circle of Cardinal Isidore", *Viator*, 38, 2007, 349-83; Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 26-31. M01_ANGO6122_01_SE_C01.indd 21 5/9/12 2:16 PM.

40 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 172-89; Melville Jones, *Siege*, 1-10; M. Philippides, *Mehmed II the Conqueror and the Fall of Franco-Byzantine Levant to the Ottoman Turks: Some Western Views and Testimonies* [Medieval & Renaissance Texts & Studies, 302], Tempe, Ariz., ACMRS, 2007, 133-217, 341-46; Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 107-11.

41 A. Ellissen, *Analekten der mittel-und neugriechischen* Literatur, Leipzig, özel basım, 1855-60, III, Ek, 12-83; Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 198-213; Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 31-2.

42 *Contra* M. Caroll, "Notes on the authorship of the 'Siege' section of the *Chronicon Maius* of Pseudo-Sphrantzes, Book III", *Byzantion*, 41, 1971, 28-44; 42, 1972, 5-22; 43, 1973, 30-8, Sözde-Sphrantzes'teki "Kuşatma" bölümünün tarihçi Georgios Sphrantzes'le hiçbir ilgisi olmadığı bugün artık kesinlik kazanmıştır. Bkz. Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 139-91.

43 Sofia Kotzabassi, "Ist der Kopist des Geschichtswerkes von Dukas Dukas selbst?", *Byzantinische Zeitschrift*, 96, 2003, 679-83.

44 D.R. Reinsch, "Kritoboulos of Imbros: learned historian, Ottoman raya and Byzantine patriot", *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 40, 2003, 297-311.

45 H. Wurm ve E. Gamillscheg, "Bemerkungen zu Laonikos Chalkokondyles", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 42, 1992, 213-19.

46 Sp. Vryonis, Jr., *Byzantium, Seljuqs and Ottomans* [Byzantina kai Metbyzantina, 2], Malibu, Undena, 1981, no. XII; M. Cazacu, "Les parentés byzantines et ottomanes de l'historien Laonikos Chalkokondyle (c. 1423-c.1470)", *Turcica*, 16, 1984, 95-114.

47 H. Inalcık, "Tursun Beg, historian of Mehmed the Conqueror's time", *Wiener Zeitschift für die Kunde des Morgenlandes*, 69, 1977, 57-71; N. Vatin, "Tursun Beg assista-t-il au siège de Constantinople en 1453?", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes*, 91, 2001, 317-29.

48 T. Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovič (1453-1474)* [The Ottoman Empire and its Heritage, 24], Leiden, Brill, 2001, 297-8.

49 H. İnalcık, *Fatih Devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1954, 127-9, 217-19; Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 299-303; H.J. Kissling, "Aq Şems ed-Din. Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz", *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1951, 323-33.

50 Nestor-Iskander, *The Tale of Constantinople (Of its Origin and Capture by the Turks in the Year 1453)* (16. yüzyıl elyazması, Troitse-Sergieva Lavra, No. 773), çeviren ve notlayan W.K. Hanak ve M. Philippides [Late Byzantine and Ottoman Studies, 5] (New Rochelle, NY: Caratzas, 1998) [*İstanbul. Çar Şehrinin Hikâyesi. Şehrin Kuruluşu ve 1453 Yılında Türkler Tarafından Alınışı*, çev. Gamze Öksüz, Fatih Yapıcı, Heyamola Yayınları, 2014]; W.K. Hanak, "Some historiographical observations on the sources of Nestor-Iskander's *The Tale of Constantinople*"; R. Beaton ve C. Roue-

ché (ed.), *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, Aldershot, Variorum, 1993, 35-45; Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 112-37.

51 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, 4-5. Konsül, son saldırı hariç, Osmanlı tarafındaki 7.000 kayba karşılık savunmacıların 40 kişi kaybettiklerini söyler.

52 Nestor, 1-7; Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 114.

53 Nestor, §89, 96.25-6. Karş. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 298: "ho scritto ogni giorno le azioni compiute dai turchi *fuori* dalla città."

54 Nestor, §89, 96.28. Nestor'un "önde gelen kişiler (*velikih*)" sözcüğünü seçmesi tuhaftır. Bu sözcüğü yeri geldiğinde, İstanbul'un "büyük ve iyi şahsiyetleri"ni listelerken de kullanmış, ama ona her zaman saray ileri gelenleri ve diğer soylulardan sonra yer vermiştir. Buradan hareketle ahalinin içinde sivrilmiş önderleri kastettiği düşünülebilir.

55 Karş. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 298: "siamo entrati nella città *contemporaneamente* ai turchi." ["Kente Türklerle *aynı anda* girdik."]

56 Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 137.

57 B. Unbegaun, "Les relations vieux-russes de la prise de Constantinople", *Revue des études slaves*, 9, 1929, 31-5.

58 J. Dujbev, *Medioevo bizantino*-slavo, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1971, 478-86.

59 *Memoiren eines janitscharen oder türkische Chronik*: [Slavische Geschichtschreiber, 8], Graz, Verlag Styria, 1975; Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 256-60.

60 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, II, 293-341.

61 A.A. Sanjian, "Two contemporary Armenian elegies on the fall of Constantinople, 1453", *Viator*, 1, 1970, 223-61; Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, II, 410-19.

62 A. Sharon, "A Hebrew lament from Venetian Crete on the fall of Constantinople", *Dialogos*, 7, 2000, 43-6.

63 V.F. Piacentini, "Repubbliche marinare e Ottomani nella percezione di alcune corti d'Oriente della seconda metà del secolo XV", *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli*, Spoleto, Fondazione di studi sull'alto Medioevo, 2008, 145-7.

64 Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 46-65; P. Schreiner, "Die Epoche Mehmets des Eroberers in zeitgenössischen Quellen aus dem Patriarchat", N. Asutay-Effenberger ve U. Rehm (ed.), *Sultan Mehmet II. Eroberer Konstantinopels – Patron der Künste*, Köln, Weimar ve Viyana, Böhlau, 2009, 31-40.

65 Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 139-91.

66 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, II, 40-71.

67 Unbegaun, "Les relations vieux-russes", 31-4.

68 Runciman, *Fall of Constantinople*, xi-xiii.

69 *A.g.e.*, 189.

70 Yunan siyasal yaşamına 19. yüzyılın sonlarından itibaren egemen olan *Megali İdea*, Yunanistan Krallığı'nın himayesi altında Bizans İmparatorluğu'nu yeniden kurma özlemlerini kapsıyordu.

71 Bu tür dallanıp budaklanmaların etkileyici bir izahı için bkz. E. Goldstein, "Holy wisdom and British foreign policy, 1918-1922: the St Sophia redemption agitation", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 15, 1991, 36-64. Bu makaleyi bana hatırlattığı için dizinin editörü Prof. K.G. Robbins'e teşekkür ederim.

72 Uygarlık kavramının farklı bir yorumu için karş. B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 138-83.

73 P.J. Alexander, "The strength of empire and capital as seen through Byzantine eyes", *Speculum*, 37, 1962, 339-57.

2 FETİH ARİFESİNDE BİZANS
(Sayfa 27-66)

1 1402-1453 arasıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. J. Harris, *The End of Byzantium*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2010.
2 D.J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-13* [Ottoman Empire and its Heritage, 38], Leiden, Brill, 2007.
3 G. Dennis, "The Byzantine-Turkish Treaty of 1403", *Orientalia Christiana Periodica*, 33, 1967, 72-88.
4 Bkz. J.W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1969.
5 Bkz. Djurić, *Crépuscule*.
6 A. Bryer ve H. Lowry, *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Birmingham ve Washington DC, University of Birmingham ve Dumbarton Oaks, 1986, 281-321.
7 K. Fleet, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey* [Cambridge Studies in Islamic Civilization], Cambridge, Cambridge University Press, 1999, özellikle 134-41.
8 F. Thiriet, *La Romanie vénitienne au moyen* âge: *le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien XIIe-XVe siècles* [Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome, 193], Paris, E. de Boccard, 1959, 368-9.
9 S. Ronchey, "Malatesta/Palaeologhi: un' alleanza dinastica per rifondare Bisanzio nel quindicesimo secolo", *Byzantinische Zeitschrift*, 93, 2000, 521-67.
10 Bkz. A.A.M. Bryer, "Greek and Türkmens: the Pontic exception", Dumbarton Oaks Papers, 29, 1975, 113-149; aynı yazar, "Greek historians on the Turks: the case of the first Byzantine-Ottoman marriage", ed. R.H.C. Davis ve J.M. Wallace-Hadrill, *The Writing of History in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1981, 471-93.
11 Sphrantzes, ed. Maisano, xxiii, 5-7: 83.1-26; çev. Philippides, 50.
12 J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 257-60; J. Fennell, *A History of the Russian Church to 1448*, Londra, Longman, 1995, 162-88.
13 Sphrantzes, ed. Maisano, xxiii, 7: 82.16-24; çev. Philippides, 50.
14 S. Syropoulos, *Les 'Mémoires' de Silvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, ed. V. Laurent, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1971, 182.12-16.
15 Bkz. F. Babinger, "Von Amurath zu Amurath", *Oriens*, 3, 1950, 229-65; C. Imber, *The Crusade of Varna, 1443-1445* [Crusade Texts in Translation, 14], Aldershot, Ashgate, 2006, 35-6.
16 Syropoulos, "Mémoires", 150.25-7.
17 J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959; G. Alberigo, *Christian Unity: The Council of Ferrara/Florence 1438/39-1989* [Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 97], Leuven, Leuven University Press, 1991.
18 M.-H. Blanchet, "L'Église Byzantine à la suite de l'union de Florence (1439-1445). De la contestation à la scission", *Byzantinische Forschungen*, 29, 2007, 9-123.

19 Syropoulos, *Mémoires*, III, 2: 160-2.
20 *A.g.e.*, 258.5-10.
21 C.M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986, 171-88.
22 N.G. Wilson, *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, Londra, Duckworth, 1992, 8-22, 29-31.
23 *A.g.e.*, 25-7.
24 P. Mackendrick, "A Renaissance Odyssey: the life of Cyriac of Ancona", *Classicaet Mediaevalia*, 13, 1952, 131-45; B. Ashmole, "Cyriac of Ancona", *Proceedings of the British Academy*, 45, 1959, 25-41; J. Colin, *Cyriaque d'Ancône: le voyageur, le marchand, l'humaniste*, Paris, Maloine, 1981; *Cyriac of Ancona Later Travels*, ed. E.W. Bodnar ve C. Foss, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.
25 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 374-5.
26 I.R. Manners, "Constructing the image of a city: the representation of Constantinople in Christopher Buondelmonti's Liber Insularum Archipelagi", *Annals of the Association of American Geographers*, 87, 1997, 72-102.
27 Sphrantzes, ed. Maisano, xxxv, 6: 132.4-10; çev. Philippides, 69.
28 N.B. Tomadakis, "Ἰωσὴφ Βρυεννίου Δημηγορία περὶ του^ τη^ς Πόλεως ἀνακτίσματος (1415 μ.Χ.)", *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon*, 36 1968), §10, 9.187-8.
29 F. Miklosich ve J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Viyana, Gerold, 1862, II, 297-9, 303-4.
30 Thiriet, *Romanie vénitienne*, 372-439; D.M. Nicol, *Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 338-80.
31 N. Oikonomidès, *Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (XIIIe-XVe siècles)*, Paris, Librairie J. Vrin, 1979; Fleet, *European and Islamic Trade*; N. Necipoğlu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 184-234.
32 Bu Harris'in savıdır, *End of Byzantium*, 22-45.
33 Bryer ve Lowry, *Continuity and Change*, 161-215.
34 K.-P. Matschke, "The Notaras family and its Italian connections", *Dumbarton Oaks Papers*, 49, 1995, 59-72; Th. Ganchou, "Le rachat des Notaras après la chute de Constantinople ou les relations 'étrangères' de l'élite Byzantine au XVe siècle", ed. M. Balard ve A. Ducellier, *Migrations et diasporas méditerranéennes (Xe-XVIe siècles)* [Byzantina Sorboniensia, 19], Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, 158-67.
35 G. Badoer, *Il libro dei conti di Giacomo Badoer*, ed. U. Dorini ve T. Bertelè [Nuovo Ramusio, 3], Roma, Libreria dello Stato, 1956.
36 *A.g.e.*, 356, 417, 715.
37 J. Lefort, "Badoer et la Bithynie", *Travaux et Mémoires*, 14, 2002, 373-84.
38 Badoer, 499.
39 Badoer, 135, 410, 411, 480.
40 Badoer, 29, 108, 135, 148, 153.
41 Badoer, 29, 108, 135, 148, 153, 202, 354, 376, 557.
42 Karş. Th. Ganchou, "Giacomo Badoer et kyr Théodôros Batatzès, 'chomerchier di pesi' à Constantinople", *Revue des* études *Byzantines*, 61, 2003, 49-95.
43 Miklosich ve Müller, *Acta*, II, 463.
44 R. Morris, "The powerful and the poor in tenth-century Byzantium: law and reality", *Past & Present*, 73, Kasım 1976, 3-27.

45 Bkz. T. Kiousopoulou, Βασιλεύς ή οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πρίν την άλωση, Atina, Polis, 2007, 100-16.
46 Tomadakis, "Ἰωσὴφ Βρυεννίου Δημηγορία", §10, 9.180-4.
47 U. Peschlow, "Die befestigte Resizenz von Memerkule", *Jahrbuch der* österreichischen *Byzantinistik*, 51, 2001, 385-403; N. Asutay, "Wer erbaute Mermer-Kule?", *Byzantion*, 72, 2002, 270-4.
48 N. Asutay-Effenberger, *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul* [Millennium Studies, 18], Berlin ve New York, Walter de Gruyter, 2007, 134-42.
49 Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlan*, ed. F. López Estrada [Nueva colección de libros raros o curiosos, 1], Madrid, C.S.I.C. Instituto Nicolás Antonio, 1943, 40, 57.
50 Örneğin Theodoros Metohites'in sarayı, büyük olasılıkla Khora (Kariye) Manastırı'na yakın bir noktadaydı, dolayısıyla da Tekfur Sarayı'ndan çok uzakta değildi: Bkz. R. Guilland, "Le palais de Théodore Métochite", *Revue des* études *grecques*, 35, 1922, 82-95.
51 Bkz. Kiosopoulou, Βασιλεύς ή οικονόμος, 58-77.
52 Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 383-450.
53 Örn. Doukas, ed. Becker, XXXVI, 5-6: 253-7; çev. Magoulias, 205-6.
54 Miklosich ve Müller, Acta, II, 484.
55 Bkz. E. Schilbach, "Die Hypotyposis der καθολικοὶ κριταί τῶν Ῥωμαίων von Juni 1398 (?)", *Byzantinische Zeitschrift*, 61, 1968, 44-70.
56 Miklosich ve Müller, *Acta*, II, 495-6.
57 Oikonomidès, *Hommes d'affaires*, 104-5.
58 Miklosich ve Müller, *Acta*, II, 326-8: ἐν τῷ πεταραρικῷ ἐργαστηρίῳ.
59 Tomadakis, "Ἰωσὴφ Βρυεννίου Δημηγορία", §12, 11.215-30.
60 Cristoforo Buondelmonti, *Description des Iles de l'Archipel par Christophe Buondelmonti*, ed. E. Legrand [Publications de l'École des langues vivantes, ser. iv, 14], Paris, E. Leroux, 1897, 89.158-61.
61 Miklosich ve Müller, *Acta*, II, 171.
62 Sphrantzes, ed. Maisano, xxi, 14:72.17-22; çev. Philippides, 46-7; G. Mercati, *Opere Minori*, IV [Studi e Testi, 79], Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937, 181-92.
63 Galen, *Oeuvres, IV: Ne pas se chagriner*, çev. V. Boudon-Millot ve J. Jouanna, Paris, Belles Lettres, 2010, lxv-lxvi (W.V. Harris'in eleştirisi *Times Literary Supplement*'ın 29 Nisan 2011 tarihli sayısında yayımlanmıştır).
64 N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Londra, Duckworth, 1983, 229-64.
65 J. Chrysostomides, *Manuel II Palaeologus Funeral Oration on his Brother Theodore* [CFHB, ser. Thess., 26], Selanik, Association for Byzantine Research, 1985.
66 G. Peters, "Manuel II Palaiologos's Ekphrasis on a tapestry in the Louvre: word over image", *Revue des* études *Byzantines*, 61, 2003, 201-14.
67 *Manuelis Palaeologi Dialogum de Matrimonio:* ΠΕΡΙ ΓΑΜΟΥ, ed. C. Bevegni [Saggi e Testi, 2], Catania, Centro di Studi sull'antico cristianesimo, 1989.
68 *The Letters of Manuel II Palaeologus*, ed. G.T. Dennis [CFHB, ser. Wash., 8], Washington, DC., Dumbarton Oaks, 1977.
69 P. Schreiner, "Zum Tod des Johannes Chortasmenos", *Jahrbuch des* österreichischen *Byzantinistik*, 45, 1995, 219-21.
70 H. Hunger, *Johannes Chortasmenos (ca.1370-ca.1436/37). Briefe, Gedicte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text* [Wiener Byzantinistische Studien, VII], Viyana, Hermann Böhlaus, 1969.
71 *A.g.e.*, 104-8.

72 E.W. Bodnar, *Cyriacus of Ancona and Athens* [Collection Latomus, 43], Brüksel, Latomus, 1960, 42.
73 Hunger, *Chortasmenos*, 96-101.
74 L. Oeconomos, "L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu duXIVe siècle d'après une page de Joseph Bryennios", *Mélanges Charles Diehl*, Paris, E. Leroux, 1930, I, 225-33; R.-J. Loenertz, "Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios", *Revue des* études *Byzantines*, 7, 1949, 12-32; H. Bazini, "Une première édition des oeuvres de Joseph Bryennios: les traités adressés aux Crétois", *Revue des* études *Byzantines*, 62, 2004, 83-132.
75 Plethon için bkz. Woodhouse, *Gemistos Plethon.*
76 *A.g.e.*, 13-16, 32-3, 232-7.
77 *A.g.e.*, 186-214.
78 Skholarios için bkz. Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*; F. Tinnefeld, "Georgios Gennadios Scholarios", ed. G. ve V. Conticello, La théologie Byzantine etsa tradition [Corpus Christianorum] (Turnhout: Brepols, 2002), II, 477-541; Christopher Livanos, *Greek Tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2006.
79 Christopher Livanos, "The conflict between Scholarios and Plethon: religion and communal identity in early modern Greece", ed. G. Nagy ve A. Stavrakopoulou, *Modern Greek Literature: Critical* Essays, Londra ve New York, Routledge, 2003, 24-41; G. Karamanolis, "Plethon and Scholarioson Aristotle", ed. K. Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 253-82.
80 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 231-2.
81 *A.g.e.*, 241.
82 *A.g.e.*, 283.
83 *A.g.e.*, 292.
84 H.C. Barbour, The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios [Studi Tomistici, 53], Pontificia Accademia di S. Tommaso et di religione catholica, Vatikan, 1993, 40-56.
85 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 283.
86 *A.g.e.*, 283-307.
87 Livanos, *George Scholarios*, 71-93.
88 Örn. I. Ševčenko, *Etudes sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumne*, Brüksel, Byzantion, 1962.
89 A. Argyriou, "La littérature grecque de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'Islam au XVe siècle", *Byzantinische Forschungen*, 12, 1987, 253-77.
90 P. Athanassiadi, "Byzantine commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon", ed. K. Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 247-51; Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 71-2.
91 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 228-32, 238-42.
92 *A.g.e.*, 224; M.F. Tiepolo, "Greci nella cancelleria veneziana: Giovanni Dario", ed. M.F. Tiepolo ve E. Tornetti, *I Greci a Venezia*, Venedik, Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, 257-314.
93 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 224-6.
94 *(Jean Argyropoulos) la Comédie de Katablattas. Invective Byzantine du Xve siècle*, ed. P. Canivet ve N. Oikonomidès, Atina, Hetaireia Byzantinon kai Metabyzantinon Spoudon, 1982-3.
95 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 277-9.

96 B. Mondrain, "Jean Argyropoulos professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d'Andronic Éparque à Démétrios Angelos", ed. C. Scholz ve G. Makris, ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. *Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, Münih ve Leipzig, K.G. Saur, 2000, 223-50.

97 E. Legrand, *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris, Ernest Leroux, 1892, no. 24, 50-3.

98 *Mazaris' Journey to Hades or Interviews with Dead Men about certain officials of the imperial court* (bundan sonra Mazaris), ed. J.N. Barry, M.J. Share, A. Smithies ve L.G. Westerink [Arethusa Monographs V], Buffalo, NY, Arethusa, 1975.

99 P. Schreiner, *Die byzantinische Kleinchroniken* (Chronica byzantina breviora) [CFHB, ser. Vind., 12/1-3], 3 cilt, Viyana, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1975-9.

100 H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* [Handbuch der Altertumswissenschaft, 12/5 = Byzantinisches Handbuch, 5, 2], Münih, C.H. Beck, 1978, I, 482-4.

101 Bryer ve Lowry, *Continuity and Change*, 281-304.

102 Syropoulos, *'Mémoires'*, 3-19.

103 M. Carroll, *A Contemporary Greek Source for the Siege of Constantinople 1453: The Sphrantzes Chronicle*, Amsterdam, Hakkert, 1985; M. Philippides, *The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980.

104 Doukas, çev. Magoulias.

105 C.T. Riggs, *History of Mehmed the Conqueror*, Princeton, Princeton University Press, 1954.

106 Nicolaos Nicoloudis, *Laonikos Chalkokondyles: A Translation and Commentary of the 'Demonstrations of Histories' (Books 1-3)* [Historical monographs 16], Atina, Basilopoulos, 1996.

107 Genel bilgi için bkz. Hunger, *Hochsprachliche profane Literatur*, I, 485-503.

108 Cf. J. Harris, "The influence of Plethon's idea of fate on the historian Laonikos Chalkokondyles", *Proceedings of the International Congress on Plethon andhis Time: Mystras, 26-29 June 2002*, ed. L.G. Benakis ve Kh.P. Baloglou, Atina ve Mystras, International Scientific Society for Plethonic and Byzantine Studies, 2003, 211-17.

109 Bodnar ve Foss, *Later Travels*, 92.

110 D.I. Polemis, *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography* [Universityof London Historical Studies, 22], Londra, Athlone Press, 1968, 198-9.

111 D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1971, 357-60; G.I. Vzdornov, *Feofan Grek. Tvorcheskoe nasledje*, Moskova, Iskusstvo, 1983; C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Toronto, University of Toronto Press ve Medieval Academy of America, 1997, 256-8.

112 H. Belting, "Le peintre Manuel Eugenikos de Constantinople", *Cahiers archéologiques*, 28, 1979, 103-14.

113 M. Vasilaki, *The Painter Angelos and Icon-Painting in Venetian Crete*, Farnham, Ashgate, 2009; M. Constantoudaki-Kitromilides, "Alexios and Anghelos Apokafkos, Constantinopolitan painters in Crete (1399-1421): documents from the state archives of Venice", *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies. London 21-26 August 2006*, Aldershot, Ashgate, 2006, III, 45-6.

114 T. Gouma-Peterson, "Manuel and John Phokas and artistic personality in late Byzantine painting", *Gesta*, 22, 1983, 159-71.

115 M. Constantoudaki-Kitromilides, "A 15th-century Byzantine icon painter working on mosaics in Venice", *Jahrbuch des österreichischen Byzantinistik*, 32/5, 1982, 265-72.
116 V. Laurent, "Un agent efficace de l'unité de l'Église à Florence: Georges Philanthropène", *Revue des* études *byzantines*, 17, 1959, 190-5.
117 M. Kazanaki-Lappa, "The Will of Angelos Akotantos", ed. M. Vassilaki, *The Hand of Angelos: An Icon Painter in Venetian Crete*, Farnham, Lund Humphries, 2010, 104-13.
118 H.C. Evans, *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)*, New York, New Haven ve Londra, Metropolitan Museum of Art ve Yale University Press, 2004, 259-93.
119 Hunger, *Chortasmenos*, 15, 26, 51.
120 S. Runciman, *Mistra: Byzantine Capital of the Peloponnese*, Londra, Thames and Hudson, 1980; C. Mango, *Byzantine Architecture*, Londra, Faber & Faber, 1986, 156-60; M. Chatzidakis, *Mystras: The Medieval City and the Castle*, Atina, Ekdotike Athenon, 1985.
121 D. Mouriki, "The wall paintings of the Pantanassa at Mistra: models of apainter's workshop in the fifteenth century", ed. S. Ćurčić ve D. Mourkiki, *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, Princeton, Princeton University Press, 1991, 217-31.
122 G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, Londra, John Murray, 1963, 140-1.
123 Bertrandon de la Broquière, *The Voyage d'Outremer*, ed. Ch. Schefer, Paris, E. Leroux, 1892, 149; çev. G.R. Kline, New York, Peter Lang, 1988, 101.
124 E.A. Zachariadou, "Mount Athos and the Ottomans c. 1350-1550", *Eastern Christianity*, ed. M.J. Angold [Cambridge History of Christianity V], Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 156-62.
125 H.J. Kissling, "The sociological and educational role of the dervish orders inthe Ottoman Empire", ed. G.E. von Grunebaum, *Studies in Islamic Cultural History* [American Anthropological Association, Memoir 76], Menasha, Wis., American Anthropological Association, 1954, 23-35; M. Balivet, *Romanie Byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque* [Cahiers du Bosphore, X], İstanbul, 1994; M. Balivet, *Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succession* [Analecta Isisiana XXXV], İstanbul, Editions Isis, 1999, özellikle 49-61, 205-15.
126 *Manuel II Palaiologos Dialoge mit einem 'Perser'*, ed. E. Trapp [Wiener byzantinische Studien 2], Viyana, Hermann Böhlaus, 1966, özellikle 84-8.
127 A. Philippidis-Braat, "La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire", *Travaux et Mémoires*, 7, 1979, 155-61.
128 T. Papadimitriou, "The Turkish Conquests and the Decline of the Church reconsidered", *Church and Society in Late Byzantium* [Studies in Medieval Cultural Life, 49], Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 2009, 183-200.
129 M.J. Angold, *Church and Society at Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 468-76.

3 YUNAN TEPKİLERİ
(Sayfa 67-91)

1 E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVe et XVIe siècles*, Paris, E. Leroux, 1885-1906, II, 235-6.
2 *Oeuvres complètes de Georges Scholarios*, ed. L. Petit, K.A. Sidéridès ve M. Jugie, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1928-35, IV, 224-5.
3 B. Knös, *Histoire de la littérature néo-grecque: la période jusqu'en 1821* [Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Graeca Upsaliensia, 1], Stockholm, Almquist& Wiksell, 1962, 159-65; M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, 83-90; Pertusi, *La cadutadi Costantinopoli*, II, 354-403; A. Papagianne, "He Polis healo: the Fall of Constantinople in 1453 in post-Byzantine popular literature", *Al-Masaq*, 22, 2010, 27-37.
4 Georgios Sphrantzes üzerine en iyi değerlendirme için bkz. M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz* [Wiener Byzantinistische Studien, XXII], Viyana, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, 331-43.
5 Sphrantzes, ed. Maisano, XXXVI, 14: 142.9-14 [İstanbul'un Fethinin Bizanslı Son Tanığı *Yorgios Sfrancis'in Anıları*, çev. ve notlayan Levent Kayapınar, İstanbul, 2009, s. 292].
6 Sphrantzes, ed. Maisano, XXXVI, 7: 140.5; çev. Philippides, 72.
7 Sphrantzes, ed. Maisano, XXXVI, 6: 138.24-6; çev. Philippides, 72.
8 Sphrantzes, ed. Maisano, XXXVI, 11: 140.24-8; çev. Philippides, 73. Sphrantzes, Mesembria'yı devrederken Macar kralına vermeyi düşündüğü resmi belgenin (*khrysobulos*) taslağını hazırlamıştı bile.
9 Sphrantzes, ed. Maisano, XXXVI, 12: 142.3-5; çev. Philippides, 73.
10 Sphrantzes, ed. Maisano, XXIII, 4: 80.24-9; çev. Philippides, 50.
11 Sphrantzes, ed. Maisano, XLVIII, 3: 194.25-7; çev. Philippides, 95.
12 Sphrantzes, ed. Maisano, 65*-67*.
13 Laonicus Chalcocondyles, *Historiarum Libri Decem*, ed. I. Bekker [CSHB], Bonn, Weber, 1843.
14 Bkz. H. Ditten, *Der Russland-Exkurs des Laonikos Chalkokondyles* [Berliner Byzantinische Arbeiten, 39], Berlin, Akademie-Verlag, 1968.
15 Bodnar ve Foss, *Later Travels*, 298-300.
16 D.J. Geanakoplos, *Interaction of the 'Sibling' Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1976, 231-64.
17 Vryonis, Jr., *Byzantium, Seljuqs and Ottomans*, no. XII.
18 Wurm ve Gamillscheg, "Bemerkungen zu Laonikos Chalkokondyles", 213-19.
19 Ditten, *Der Russland-Exkurs des Laonikos Chalkokondyles*, 1-6.
20 Pace J. Harris, "Laonikos Chalkokondyles and the rise of the Ottoman Turks", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 27, 2003, 153-70, talih (*tykhe*) ve erdemi (*arete*) eşleştirme yaklaşımı İtalyan hümanistlerden çok Plethon'dan kaynaklanmış olmalıdır.
21 Chalcocondyles, *Historiarum Libri Decem*, I, 4-5.
22 Harris, "Influence of Plethon's idea of fate", 211-17.
23 D.R. Reinsch, "Mehmet der Eroberer in der Darstellung der zeitgenössischen byzantinischen Geschichtsschreiber", *Sultan Mehmet II.*, 24-5.
24 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 363-75.

25 D.R. Reinsch, "Kritoboulos of Imbros: learned historian, Ottoman *raya* and Byzantine patriot", *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 40, 2003, 297-311.
26 Michael Kritoboulos, *Critobuli Imbriotae Historiae*, ed. D.R. Reinsch [CFHB, ser. Berol. 22], Berlin ve New York, Walter de Gruyter, 1983, I, 1, 1: 12.26; çev. Riggs, 9.
27 Kritoboulos, ed. Reinsch, I, 6-7: 14-15; çev. Riggs, 12.
28 Kritoboulos, ed. Reinsch, III, 14, 2: 134.3-12; çev. Riggs, 142.
29 Kritoboulos, ed. Reinsch, III, 20, 5: 143.17-21; IV, 7, 4-6: 162-3; çev. Riggs, 152, 173-4.
30 D.R. Reinsch, "Byzantinisches Herrscherlob für den türkischen Sultan. Ein bisher unbekanntes Gedicht des Georgios Amirutzes auf Mehmed der Eroberer", ed. L. Burgmann, M.T. Fögen ve A. Schminck, *Cupido Legum*, Frankfurt am Main, Löwenklau Gesellschaft E.V., 1985, 195-210; B. Janssens ve P. Van Deun, "George Amiroutzes and his political oeuvre", ed. B. Janssens, B. Roosen ve P. Van Deun, *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts presented to Jacques Noret for his 65th Birthday*, Louven, Peeters, 2004, 297-324.
31 Kritoboulos, ed. Reinsch, III, 9, 6; 128.27-8; çev. Riggs, 136.
32 Kritoboulos, 4-5; çev. Riggs, 3.
33 Bkz. Doukas, çev. Magoulias, 23-41.
34 Doukas, ed. Becker, XLII, 14: 318-19; çev. Magoulias, 244 [*İstanbul'un Fethi. Dukas Kroniği, 1341-1462*, çev. V. Mirmiroğlu, İstanbul, 2013, s. 215].
35 Doukas, ed. Becker, XLI, 1-19: 306-11; çev. Magoulias, 236-9 [İstanbul'un Fethi. *Dukas Kroniği*, s. 207-210].
36 Karş. St. Efthymiadis ve A. Mazarakis, "La chronique familiale du Parisinus Gr. 1601 et l'identité de son rédacteur", *Byzantinische Zeitschrift*, 102, 2009, 615-25.
37 Kritoboulos, ed. Reinsch, II, 2, 1: 90-1; çev. Riggs, 94-5; Reinsch, "Kritoboulos of Imbros", 298-9.
38 J. Darrouzès, "Lettres de 1453", *Revue des* études *Byzantines*, 22, 1964, 72-127.
39 *A.g.e.*, 85-6.
40 *A.g.e.*, 78-9.
41 *A.g.e.*, 96-9.
42 *A.g.e.*, 80-4.
43 *A.g.e.*, 100-2.
44 *A.g.e.*, 90.
45 S. Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968), 167-72; E.A. Zachariadou, Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία [Institute for Byzantine Research, Sources 2], Atina, National Hellenic Research Foundation, 1996, 41-8; Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 80-4.
46 Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 71-2.
47 Ch.G. Patrinelis, Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι Λόγοι του, Atina, özel baskı, 1966; C.J.G. Turner, "Notes on the works of Theodore Agallianos contained in the Codex Bodleianus Canonicus Graecus 49", *Byzantinische Zeitschrift*, 61, 1968, 27-35.
48 Runciman, *Great Church in Captivity*, 184-5.
49 Patrinelis, *Agallianos*, 98.258-9.
50 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 322-56.
51 Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 177-92.
52 *A.g.e.*, 102-10; J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* [The Christian Tradition, 2], Chicago, Chicago University Press, 1974, 242.

53 Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 136-54.
54 Woodhouse, *Gemistos Plethon*, 283.
55 Patrinelis, *Agallianos*, 103.442-50.
56 M.-H. Blanchet, "Georges Gennadios Scholarios a-t-il été trois fois patriarche de Constantinople?", *Byzantion*, 71, 2001, 60-72.
57 E.A. Zachariadou, "The Great Church in Captivity 1453-1586", *Eastern Christianity*, ed. M.J. Angold [Cambridge History of Christianity V], Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 169-86.
58 A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profeziesull caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente* [Nuovi Studi Storici, 3], Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988, 58-62.
59 Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 34-40.
60 Bkz. Barbour, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios*.
61 Runciman, *Great Church in Captivity*, 238-58.
62 Wurm ve Gamillscheg, "Bemerkungen zu Laonikos Chalkokondyles", 213-19.
63 J. Darrouzès, *Revue des* études *Byzantines*, 43, 1985, 297-8; P. Schreiner, "Die Epoche Mehmets des Eroberers in zeitgenössischen Quellen aus dem Patriarcat", *Sultan Mehmet II*, 36-7.
64 A. Biedl, "Matthaeus Camariotes. Specimen prosopographiae byzantinae", *Byzantinische Zeitschrift*, 35, 1935, 337-9; T. Conley, "Greek rhetorics after the fall of Constantinople. An introduction", *Rhetorica*, 18, 2000, 265-94.
65 Stavrides, *Sultan of Vezirs*, 73-100.
66 E.A. Zachariadou, "Mount Athos and the Ottomans, c. 1350-1550", *Eastern Christianity*, 162-8; G. Speake, *Mount Athos: Renewal in Paradise*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2002, 113-30.
67 René Gothóni, *Tales and Truth: Pilgrimage on Mount Athos – Past and Present*, Helsinki, Helsinki University Press, 1994, 26-9, 38.
68 K. Hajdú, "Pachomius, metropolit von Amaseia, als Handschriftschreiber", *Byzantinische Zeitschrift*, 94, 2001, 564-79.
69 Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1894, no. XIII, 210-12.
70 Buondelmonti, *Description des îles de l'Archipel*, ed. Legrand, 92-4.
71 Bodnar ve Foss, *Later Travels*, 120-34.
72 Syropoulos, *'Mémoires'*, § 10, 170-1.
73 Pierre Belon, *Voyage au Levant (1553): Les observations de Pierre Belon du Mans*, ed. A. Merle, Paris, Chandeigne, 2001, 139-40.
74 Balivet, *Romanie Byzantine et pays de Rûm turc*; aynı yazar, *Byzantins et Ottomans*.

4 BATI'DAKİ TEPKİLER (Sayfa 93-132)

1 W.K. Hanak, "Pope Nicholas V and the aborted crusade of 1452-1453 to rescue Constantinople from the Turks", *Byzantinoslavica*, 65, 2007, 337-59.
2 D. Romano, *The Likeness of Venice: A Life of Doge Francesco Foscari 1373-1457*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2007, 238.
3 *A.g.e.*, 179-253.

4 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, lxxxvii-lxxxviii.

5 G.M. Thomas, "Die Eroberung Constantinopels in Jahre 1453 aus einer venetianischen Chronik", *Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademieder Wissenschaften*, philos.hist. Klasse, II, Münih, 1868, 36-8.

6 Romano, *Likeness of Venice*, 242.

7 *A.g.e.*, 242-4, 265-6.

8 R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop, B. de Graf, 1967, 30-56.

9 K.M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)* [Memoirs of the American Philosophical Society, 127], Philadelphia, American Philosophical Society,1978, II, 173-84; N. Housley, "Giovanni da Capistrano and the Crusade of 1456", ed. N. Housley, *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, 94-115.

10 A. Grunzweig, "Philippe le Bon et Constantinople", *Byzantion*, 24, 1954, 47-61; R. Devereaux, "Reconstructing Byzantine Constantinople: intercession and illumination at the court of Philippe le Bon", *French Studies*, 59, 2005, 297-310; M.-T. Caron ve D. Clauzel, *Le Banquet du faisan: 1454 – l'Occident face au défi de l'Empire ottoman*, Arras, Artois Presses Université, 1997, 63-82; Jean Devaux, "Le Saint Voyage de Turquie: croisade et propagande à la cour de Philippe le Bon (1463-1464)", ed. Claude Thiry, *'À l'heure encore de mon escrire': Aspects de la literature de Bourgogne sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire*, Louvain, Les Lettres Romaines, 1997, 53-70; M.-T. Caron, *Les vœux du faisan, noblesse en fête, esprit de croisade: le manuscrit français 11594 de la Bibliothèque nationale de France* [Burgundica, 7], Turnhout, Brepols, 2003, özellikle 28-52.

11 Bibliothèque Nationale française, ms. fr. 9087; *Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière, premier* écuyer *trenchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne*, ed. Ch. Schéfer, Paris, E. Leroux, 1892; çev. G.R. Kline, New York, Peter Lang, 1988.

12 I. MacL. Higgins, *Writing East: The 'Travels' of Sir John Mandeville*, Philadelphia, PENN, 1997, 63-91.

13 M. Meserve, "Italian humanists and the problem of the crusade", ed. Housley, *Crusading in the Fifteenth Century*, 13-38.

14 N.G. Wilson, *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, Londra, Duckworth, 1992, 25-9.

15 H.L. Turner, "Christopher Buondelmonti and the Isolario", *Terrae Incognitae*, 19, 1987, 11-28; aynısı, "Christopher Buondelmonti, Adventurer, Explorer and Cartographer", ed. M. Pelletier, *La Géographie du monde au moyen* âge *et à la Renaissance* [Mémoires de la section de géographie, 15], Paris, CTHS, 1989, 207-16.

16 G. Cortasa, "Francesco Filelfo, la Grecia e Bisanzio", ed. L.R. Secchi Tarugi, *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo: 'L'Europa è uno stato d'animo'*, Milano, Nuovi Orizzonti, 2001, Münih, 353-64.

17 E. Legrand, *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe publiées intégralement pour la première fois d'après le Codex Trivulzianus 873* [Publications de l'école des langues orientales vivantes, ser. iii. 12], Paris, E. Leroux, 1892, no. 86, 152-5.

18 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, II, 52.53-5.

19 *A.g.e.*, 44-9.

20 *A.g.e.*, 48-61.

21 Bkz. P.M. Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man* [Studies in the History of Christian Thought, 30], Leiden, Brill, 1982.

22 *Nicholas of Cusa's* De Pace Fidei *and* Cribratio Alkorani, çev. J. Hopkins, 2. baskı, Minneapolis, Banning Press, 1994, 633.
23 Setton, *Papacy*, II, 138-95.
24 Pius II, *Commentaries*, ed. M. Meserve ve M. Simonetta, 2 cilt [I Tatti Renaissance Library, 12, 29], Cambridge, Mass., University of Harvard Press, 2003, 2007. Daha geç tarihli kitaplar için bkz. F.A. Gragg, *Memoirs of a Renaissance Pope*, Londra, George Allen & Unwin, 1959.
25 N. Bisaha, "Pope Pius II and the Crusade", ed. Housley, *Crusading in the Fifteenth Century*, 39-52.
26 N. Bisaha, "Pius II's letter to Mehmed II: a reexamination", *Crusades*, 1 (2002), 183-200.
27 Gragg, *Memoirs of a Renaissance Pope*, 327-8.
28 *A.g.e.*, 356-8.
29 R.J. Walsh, "Charles the Bold and the Crusade: politics and propaganda", *Journal of Medieval History*, 3, 1977, 53-86.
30 J. Hankins, "Renaissance Crusaders: humanist Crusade literature in the age of Mehmed II", *Dumbarton Oaks Papers*, 49, 1995, 122-46.
31 *A.g.e.*, 111-24.
32 F. Thiriet, *Déliberations des assemblées vénitiennes concernant la Romanie, II* [Documents et recherches, 11], Paris, Mouton, 1971, no. 1484.
33 Thiriet, *Déliberations*, no. 1487.
34 Ch. Maltezou, "The history of Crete during the fifteenth century on the basis of archival documents", ed. M. Vassilaki, *The Hand of Angelos: An Icon Painter in Venetian Crete*, Farnham, Lund Humphries, 2010, 26-37.
35 Thiriet, *Déliberations*, II, no. 1602.
36 *A.g.e.*, no. 1498.
37 *A.g.e.*, no. 1534.
38 Thiriet, *Romanie vénitienne*, 429-33; M. O'Connell, *Men of Empire: Power and Negotiation in Venice's Maritime State* [Johns Hopkins University Studies in historical and political science, ser. cxxvii. 1], Baltimore, John Hopkins University Press, 2009, 104-7.
39 R.C. Mueller, *The Venetian Money Market: Banks, Panics and the Public Debt 1200-1500*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997, 200-19.
40 Romano, *Likeness of Venice*, 254-331.
41 Setton, *Papacy and Levant*, II, 271-313.
42 F. Babinger, "Le vicende veneziane nella lotta contro i Turchi durante il secolo XV", *La civiltà veneziana del Quattrocentro*, Floransa, Sansoni, 1957, 49-73.
43 L. Valensi, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
44 D.M. Vaughan, *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances 1350-1700*, Liverpool, Liverpool University Press, 1954, 29-103.
45 N. Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, PENN, 2004, 177-8.
46 D. Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1957; Bisaha, *East and West*, 60-91.
47 J. Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond* [Medieval and Renaissance Texts and Studies], Binghamton, NY, 1984, 435.1-2; aynısı, *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic* [Columbia Studies in the Classical Tradition, 1], Leiden, Brill, 1976, 128-30.

48 Bisaha, *East and West*, 75-7, 86-7; G. Ortalli, "La chiesa di Roma, Costantinopoli e l'idea di Europa al tempo del Piccolomini", *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli*, 435-66.

49 R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, 67-109; J.E. Biechler, "A new face toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia", ed. G. Christianson ve T.M. Izbicki, *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom* [Studies in the History of Christian Thought, XLV], Leiden, New York ve Cologne, Brill, 1991, 185-202; T.M. Izbicki, "The possibility of dialogue with Islam in the fifteenth century", *a.g.e.*, 175-83.

50 Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 493.

51 Monfasani, *George of Trebizond*, 134-6.

52 Thiriet, *Déliberations*, no. 3161.

53 Gragg, *Memoirs of a Renaissance Pope*, 241-59; Setton, *Papacy and Levant*, II, 228-30; R.O. Rubinstein, "Pius II's Piazza S. Pietro and St. Andrew's Head", ed. D. Fraser, H. Hibbard ve M.J. Lewine, *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower*, Londra, Phaidon, 1967, 22-33.

54 Bkz. Vasilaki, *The Painter Angelos*, IV, 67-9. Vasilaki, 15. yüzyılın ortaları ile sonu arasında yaşayan Giritli ressam Andreas Pavias'ın yaptığı ve çarmıha geriliş sahnesini betimlediği iki ikonayı örnek gösterir. Bunlardan biri Gotik üslupta yapılmıştır, Aziz Nicolaus'u betimleyen öbürüyse bütünüyle Bizans geleneklerine bağlıdır.

55 R.S. Nelson, "Italian appreciation and appropriation of illuminated Byzantine manuscripts, ca. 1200-1450", *Dumbarton Oaks Papers*, 49, 1995, 209-35; A. Cutler, "From loot to scholarship: changing modes in the Italian responseto Byzantine artifacts, ca. 1200-1750", *a.g.e.*, 236-67.

56 Wilson, *From Byzantium to Italy*, 25-41.

57 D.J. Geanakoplos, "Theodore Gaza, a Byzantine scholar of the Palaeologan 'Renaissance' in the Italian Renaissance", *Mediaevalia et Humanistica*, n.s. 12, 1984, 61-81; J. Monfasani, *Greeks and Latins in Renaissance Italy: Studies on Humanism and Philosophy in the Fifteenth Century*, Aldershot, Ashgate, 2004, no. III – "L'insegnamento di Teodoro Gaza a Ferrara."

58 Geanakoplos, *Interaction*, 231-64.

59 H. Noiret, *Lettres inédites de Michel Apostolis* [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 54], Paris, E. Thorin, 1889, 17-27; D.J. Geanakoplos,"An Italian looks at the Renaissance: the attitude of Michael Apostolis toward the rise of Italy to cultural eminence", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1, 1958, 157-62; aynısı, *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, 73-110.

60 J.E. Seigel, "The teaching of Argyropoulos and the rhetoric of the first humanists", ed. T.K. Rabb ve J.E. Seigel, *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1969, 237-60.

61 E. Garin, *Portraits from the Quattrocento*, New York, Harper & Row, 1972, 55-117.

62 E.M. Fabre ve P. Fabre, *La bibliothèque du Vatican au XVe siècle*, Paris, Ernest Thorin, 1887, 37-8, n. 2.

63 Wilson, *From Byzantium to Italy*, 76-85.

64 Temel kaynak: L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, I [Quellen und Forschungen, 20], Paderborn, Ferdinand Schoningh, 1923.

65 *A.g.e.*, 248-334.

66 Çev. J.B. Ross ve M.M. McLaughlin, *The Portable Renaissance Reader*, New York, Viking Press, 1953, 71.

67 Çev. Geanakoplos, *Interaction*, 172.
68 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 198.
69 L. von Pastor, *The History of the Popes from the close of the middle ages, drawn from the secret archives of the Vatican and other original sources*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1891, II, 524-5.
70 Mohler, *Bessarion*, 408-15; Wilson, *From Byzantium to Italy*, 57-67.
71 L. Labowsky, *Bessarion's Library and the Bibliotheca Marciana: Six Early Inventories* [Sussidi eruditi, 31], Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1979.
72 Monfasani, *George of Trebizond*, 109-11.
73 Mohler, *Bessarion*, 325-35.
74 *A.g.e.*, 335-65.
75 Monfasani, *George of Trebizond*, 201-29.
76 E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, gözden geçirilmiş baskı, Oxford, Oxford University Press, 1980, 17-25, 36-52, 244-8.
77 Geanakoplos, "A Byzantine looks at the Renaissance", 160-1.
78 In Migne, *Patrologia Graeca-Latina*, 161, 957-8.
79 M.J. McGann, "1453 and all that: the end of the Byzantine Empire in the poetry of Michael Marullus", *Acta Conventus neo-Latini sanctandreani: Proceedings of the fifth international Congress of neo-Latin Studies–St Andrews 1982* [Medieval & Renaissance Texts & Studies, 38], Binghamton, NY, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1986, 145-51.
80 M. Giovanni Tarcagnota, *Delle Istorie del Mondo*, Venedik, I Giunti, 1592, III, 797; B. Croce, *Michele Marullo Tarcaniota. Le elegie per la patria perduta ed altri suoi carmi*, Bari, Giustiniani Latererza e figli, 1938; C. Kidwell, *Marullus: Soldier Poet of the Renaissance*, Londra, Duckworth, 1989.
81 Guardans Cambó Koleksiyonu, Barcelona.
82 M.J. McGann, "The Ancona epitaph of Manilius Marullus", *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 42, 1980, 400-4; aynısı, "Medieval or Renaissance? Some distinctive features in the Ancona epitaph of Manilius Marullus", *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 43, 1981, 341-3.
83 D.M. Nicol, *The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 96-109; Ch. Maltezou, Ἀννα Παλαιολογίνα Νοταρά. Μιά τραγική μορφή ανάμεσα στόν Βυζαντινό καί τον νέο ελληνικό κόσμο [Bibliothèque de l'Institut hellénique d'études byzantines et post-byzantines de Venise, 23], Venedik, Institut hellénique, 2004.
84 Th. Ganchou, "Le rachat des Notaras après la chute de Constantinople ou les relations «étrangères» de l'élite byzantine au XVe siècle", ed. M. Balard ve A. Ducellier, *Migrations et diasporas méditerranéennes (Xe–XVIe siècles)* [Byzantina Sorbonensia, 19], Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, 149-229.
85 D.M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460* [Dumbarton Oaks Studies, 11], Washington, DC, Trustees for Harvard University, 1968, No. 102, 230-3.
86 Theodore Spandounes, *On the Origin of the Ottoman Emperors*, ed. ve çev. D.M. Nicol, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
87 İllüstrasyon için bkz. Ch. Bakirtzes, "The urban continuity and size of late Byzantine Thessaloniki", *Dumbarton Oaks Papers*, 57, 2003, levha 3.
88 P.F. Brown, *Venice and Antiquity: The Venetian Sense of the Past*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1996, 112-13.

89 J.-M. Spieser, "Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance: I. Les inscriptions de Thessalonique", *Travaux et Mémoires*, 5, 1973, no. 32, 178-80.
90 Nicol, *Kantakouzenos*, no. 92, 210-13; aynısı, *Byzantine Lady*, 110-19.
91 Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, 124-5, 201-2.2; Ch. Maltezou, "Profughi Greci a Venezia dopo la caduta di Costantinopoli; tra mito e realtá", *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli*, 355-74.
92 Pertusi, *Testi inediti*, 74.89-90; A. Pertusi, "Le Epistole storiche di Lauro Quirini sulla caduta di Costantinopoli e la potenza dei Turchi", ed. V. Branca, *Lauro Quirini Umanista* [Civiltà Veneziana, Saggi, 23], Floransa, Leo S. Olschki, 1977, 227.95-7.
93 Pertusi, *Testi inediti*, 74.93-6; Pertusi, "Epistole", 227.100-3.
94 Gouma-Peterson, "Manuel and John Phokas", 159-71.
95 D. Holton, *Literature and Society in Renaissance Crete*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 2.
96 G. Dagron, "Manuel Chrysoloras: Constantinople ou Rome?", *Byzantinische Forschungen*, 12, 1987, 281-8.

5 RUS TEPKİLERİ
(Sayfa 133-160)

1 M. Cherniavsky, "The reception of the council of Florence in Moscow", *Church History*, 24, 1955, 354.
2 Bkz. D. Obolensky, "Byzantium and Russia in the late Middle Ages", ed. J.R. Hale, J.R.L. Highfield ve B. Smalley, *Europe in the Late Middle Ages*, Londra, Faber & Faber, 1965, 248-75; aynı yazar, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1971, 260-71; J. Shepard, "The Byzantine Commonwealth, 1000-1550", *Eastern Christianity*, 11-14, 41-52.
3 G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* [Dumbarton Oaks Studies, 19], Washington, DC, Dumbarton Oaks, 1984; aynı yazar, "Russian Pilgrims in Constantinople", *Dumbarton Oaks Papers*, 56, 2002, 93-108.
4 D. Obolensky, "Some notes concerning a Byzantine portrait of John VIII Palaeologus", *Eastern Churches Review*, 4, 1972, 141-6. İllüstrasyon için bkz. Evans, *Byzantium: Faith and Power*, 299, fig. 10.6.
5 Fennell, *History of the Russian Church*, 170-88.
6 Obolensky, "Byzantium and Russia", 269-72.
7 A.N. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemi eskich so inenij protiv latinjan (XI-XV v.)*, Moskova, 1875; yeni basım: Londra, Variorum 1972, 360-95, bkz. 384-5.
8 I.M. Karamzin, *Istoria Godudarstva rossijskogo*, yeni basım: Moskova Kniga, 1989, II = VI, böl. 1, sütun 23.
9 Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, 259.
10 Cherniavsky, "The reception of the council of Florence", 355.
11 I. Ševčenko, "Intellectual repercussions of the council of Florence", *Church History*, 24, 1955, 308-9.
12 J.L.I. Fennell, *Ivan the Great of Moscow*, Londra, Longman, 1963.
13 Unbegaun, "Les relations vieux-russes", 31-5.

14 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, II, 404-9; I. Ševčenko, "Byzantium and the eastern Slavs after 1453", *Harvard Ukrainian Studies*, 2, 1978, 7.
15 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 259-98; Nestor, *The Tale of Constantinople*; Unbegaun, "Les relations vieux-russes", 13-31.
16 Nestor, §89.10-13. Bkz. Philippides ve Hanak, *Siege and Fall*, 112-37.
17 Nestor, §82.6-7.
18 Bu metnin, bugün Aynaroz'daki Hilandar Manastırı'nda korunan Sırpça bir çevirisi bulunmaktadır. Çevirmen, Rusya'da, metnin bir kopyasını bulabilmek için çektiği zorlukları anlatır, bu da metnin Rusya menşeli olduğunu düşündürür. Bkz. W.K. Hanak, "One source, two renditions: the tale of Constantinople and its fall in 1453", *Byzantinoslavica*, 62, 2004, 239-50.
19 Nestor, §39.4-8.
20 Nestor, §56.4-7. Çeviride Pertusi, *La caduta di Costantinopoli* (I, 286.613-15) temel alınmıştır [Türkçe çeviride *İstanbul. Çar Şehrinin Hikâyesi. Şehrin Kuruluşu ve 1453 Yılında Türkler Tarafından Alınışı* temel alınmıştır].
21 Nestor, §67.19; §68.14; §81.16-19.
22 *A.g.e.*, §79.1-6; §83.1-5.
23 *A.g.e.*, §85-8.
24 Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, 148-61.
25 Ama bkz. D. Goldfrank, "Essential glue: Muscovy's Republic of Sacred Letters,mid-XIV to mid-XVI centuries", *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, 76, 2010, 335-9.
26 Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, 96-118; J. Meyendorff, "Is 'Hesychasm' the right word? Remarks on religious ideology in the fourteenth century", *Okeanos: Essays Presented to Ihor* Ševčenko *on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, ed. C. Mango ve O. Pritsak [Harvard Ukrainian Studies, 7], Cambridge, Mass., Ukrainian Research Institute, 1984, 441-57; P. Bushkovitch, "The limits of Hesychasm: some notes on monastic spirituality in Russia 1350-1500", *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, 38, 1986, 97-109; Shepard, "The Byzantine Commonwealth", 36-41.
27 Fennell, *Russian Church*, 205-17.
28 B. de Kitrovo, *Itinéraires russes en Orient* [Société de l'Orient latin, 5], Cenevre, J.-G. Fick, 1889, 257-64; A. Soloviev, "Histoire du monastère russe au Mont-Athos", *Byzantion*, 8, 1933, 228-30; *Actes de Saint-Pantéléèmôn* [Archives de l'Athos, 12], Paris, P. Lethielleux, 1982, 17.
29 Ševčenko, "Intellectual repercussions of the council of Florence", 309.
30 E. Dénisoff, "Aux origins de l'église russe autocephale", *Revue des* études *slaves*, 23, 1947, 66-74.
31 Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, 269-70.
32 G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind: II: The Middle Ages: The Thirteenth to the Fifteenth Centuries*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966, 285-301.
33 G. Barbieri, *Milano e Mosca nella politica del Rinascimento*, Bari, Adriatica Editrice, 1957, 28-9; R.M. Croskey, *Muscovite Diplomatic Practice in the Reign of Ivan III*, New York ve Londra, Garland, 1987, 238-45: I. de Madariaga, *Ivan the Terrible: The First Tsar of Russia*, New Haven, Yale University Press, 2005, 17-19.
34 D.B. Miller, "The cult of Saint Sergius of Radonezh and its political uses", *Slavic Review*, 52, 1993, 680-99.
35 Sigismund von Herberstein, *Notes upon Russia: being a translation of the earliest account of that country*, çev. R.H. Major [Hakluyt Society, 10], Londra, Hakluyt Society, 1851, 21.

36 Alıntı yapan: De Madariaga, *Ivan the Terrible*, 18-19.
37 G. Alef, *Rulers and Nobles in Fifteenth-Century Moscow*, Londra, Variorum, 1983, no. XI; R.M. Croskey, "Byzantine Greeks in late fifteenth- and early sixteenth-century Russia", ed. L. Clucas, *The Byzantine Legacy in Eastern Europe* [Eastern European Monographs, 230], New York, Columbia University Press, 1988, 33-56.
38 J.L.I. Fennell, "The dynastic crisis 1497-1502", *Slavonic and East European Review*, 39 (1960-1), 1-23; J.V.A. Fine, Jr., "The Muscovite dynastic crisis of 1497-1502", *Canadian Slavonic Papers*, 8 (1966), 198-215; G.P. Majeska, "The Moscow coronation of 1498 reconsidered", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 26 (1978), 353-61.
39 M.S. Flier, "Till the end of time: the Apocalypse in Russian historical experience before 1500", ed. V.A. Kivelson ve R.H. Green, *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*, University Park, PENN, 2003, 127-58.
40 J.L.I. Fennell, "The attitude of the Josephians and the Trans-Volga Elders to the heresy of the Judaisers", *Slavonic and East European Review*, 29 (1950-1), 486-509; J.S. Luria, "Unresolved issues in the history of the ideological movements of the late fifteenth century", ed. H. Birnbaum ve M.S. Flier, *Medieval Russian Culture* [Californian Slavic Studies, 12], Berkeley, University of California Press, 1984, 150-71; J.D. Klier, "Judaizing without Jews? Moscow-Novgorod, 1470–1504", ed. A.M. Kleimola ve G.D. Lenhoff, *Culture and Identity in Muscovy, 1359-1584* [UCLA Slavic Studies, n.s. 3], Moskova, ITZ-Garant, 1997, 336-49.
41 S. Dixon, "How holy was Holy Russia? Rediscovering Russian religion", ed. G. Hosking ve R. Service, *Reinterpreting Russia*, Londra, Arnold, 1999, 21-39.
42 I. Ševčenko, "A neglected Byzantine source of Muscovite political ideology", *Harvard Slavic Studies*, 2 (1954), 141-79; aynı yazar, "Agapetus East and West: the fate of a Byzantine 'Mirror of Princes'", *Revue des* études *sud-est européennes*, 16 (1970), 3-44.
43 Alef, *Rulers and Nobles in Fifteenth-Century Moscow*, no. III.
44 I. Thyrêt, "'Blessed is the Tsaritsa's womb': the myth of miraculous birth and royal motherhood in Muscovite Russia", *Russian Review*, 53 (1994), 479-96, at 48-4; aynı yazar, *Between God and Tsar: Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia*, Dekalb, Ill., North Illinois University Press, 2001, 22-5.
45 Thyrêt, "Blessed is the Tsaritsa's womb", 480.
46 Evans, *Byzantium: Faith and Power*, no. 195, 322-3; R. Cormack ve M. Vassilaki, *Byzantium 330-1453*, Londra, Royal Academy of Arts, 2008, no. 266, 448. *Podea* ikonaların altına asılan kumaşlara verilen addı.
47 Evans, Byzantium: Faith and Power, no. 4, 28-30.
48 Bkz. G. Alef, "The adoption of the Muscovite two-headed eagle: a discordant view', *Speculum*, 41 (1966), 1-21; Shepard, "The Byzantine Commonwealth", 8-9. Mühür Habsburg İmparatoru Maximilian ile yapılan diplomatik bir yazışma münasebetiyle kullanılmıştı, ama ikonografisi tamamen Bizans'tan alınmaydı.
49 J. Raba, "Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem", *Forschungen zur osteuopäischen Geschichte*, 50 (1995), 297-307; D.B. Rowland, "Moscow – theThird Rome or the New Israel", *Russian Review*, 55 (1996), 591-614.
50 I. Ševčenko, "Neglected Byzantine source", 177.
51 von Herberstein, *Notes upon Russia*, 39-44; M.S. Flier, "Political ideas and rituals", ed. M. Perrie, *Cambridge History of Russia*: I – *From Early Rus' to 1689*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 397-401.
52 Raba, "Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem", 301. Karş. D. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier*, 1304-1589, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 164-5.

53 D. Rowland, "Muscovy", ed. H.A. Lloyd, G. Burgess ve S. Hodson, *European Political Thought 1450-1700: Religion, Law and Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 2007, 267-99, bkz. 270-6.

54 M. Cherniavsky, "Khan or Basileus: an aspect of Russian medieval political theory", *Journal of the History of Ideas*, 20 (1959), 459-76; Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, 164-98, özellikle 171-7.

55 J. Pelenski, "The emergence of the Muscovite claims to the Byzantine-Kievan 'imperial inheritance'", *Okeanos*, 520-31.

56 Flier, "Till the end of time", 127-58.

57 Karş. F. Dvornik, "Byzantium, Muscovite autocracy and the Church", ed. A.H. Armstrong ve E.J.B. Fry, *Rediscovering Eastern Christendom: Essays in Commemoration of Dom Bede Winslow*, Londra, Darton, Longman & Todd, 1963, 106-18.

58 N. Andreyev, "Filofey and his epistle to Ivan Vasil'yevich", *Slavonic and East European Review*, 38 (1959), 1-31; D.W. Treadgold, "The meeting of Moscow and Rome in the reign of Vasilij III", ed. A. Blane, *Russia and Orthodoxy, II: Essays in Honor of Georges Florovsky* [Slavistic Printings & Reprintings, 260/2], Den Haag ve Paris: Mouton, 1975, 68-72.

59 Rowland, "Moscow – the Third Rome or the New Israel?"; D. Ostrowski, "'Moscow the Third Rome' as historical ghost", ed. S.T. Brookes, *Byzantium: Faith and Power (1261-1557): Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, New York ve New Haven, Metropolitan Museum of Art ve Yale University Press, 2006, 170-9.

60 von Herberstein, *Notes upon Russia*, 32.

61 D.B. Miller, "The coronation of Ivan IV of Moscow", *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, 15 (1967), 559-74.

62 S. Runciman, "Patriarch Jeremias II and the patriarchate of Moscow", ed. G.D. Dragas, *AKSUM-THYATEIRA. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, Londra: Thyateira House, 1985, 235-40.

6 OSMANLI TEPKİLERİ
(Sayfa 161-189)

1 H. İnalcık, "The rise of Ottoman historiography", ed. B. Lewis ve P.M. Holt, *Historians of the Middle East*, Londra, Oxford University Press, 1962, 152-67; V.L. Ménage, "The Beginnings of Ottoman Historiography", *a.g.e.*, 168-79.

2 Örn. Khōja Sa'd-ud-Dīn, *The Capture of Constantinople from the Tāj-ut-Tevārīkh* "The Diadem of Histories", çev. E.J.W. Gibb, Glasgow, Thomas Murray & Son, 1879.

3 Bkz. D.J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413* [Ottoman Empire and its Heritage, 38], Leiden, Brill, 2007.

4 V.D. Papoulia, *Ursprung und Wesen der 'Knabenlese' im Osmanischen Reich* [Südosteuropäische Arbeiten, 59], Münih, R. Oldenbourg, 1963; J.A.B. Palmer, "The origin of the Janissaries", *Bulletin of the John Rylands Library*, 35, 1953,448-81; P. Wittek, "Devshirme and Shari'a", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, 1955, 271-8; Sp. Vryonis Jr., "Isidore Glabas and the Turkish devshirme", *Speculum*, 31, 1956, 433-43; V.L. Ménage, "Some notes on the devshirme", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29, 1966, 64-78.

5 Babinger, "Von Amurath zu Amurath", 229-65.
6 Bkz. Th. Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovič (1453-1474)* [The Ottoman Empire and its Heritage, 24], Leiden, Brill, 2001.
7 Babinger, *Mehmed the Conqueror and his Time, 499-500*. Bkz. C. Heywood, "Mehmed II and the historians: the reception of Babinger's Mehmed der Eroberer during half a century", *Turcica*, 40, 2008, 295-344.
8 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 301-3;* Kissling, "Aq Šems ed-Din", 323-33.
9 P. Wittek, "Ayvansaray. Un sanctuaire privé de son héros", *Mélanges Henri Grégoire*, III [Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, 11], Brüksel, Université libre de Bruxelles, 1951, 505-26.
10 Kritoboulos, ed. Reinsch, I, 26, 1-2: 41.29-37; çev. Riggs, 41; Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror*, ed. H. İnalcık ve R. Murphey, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1978, 34, 36a; Tursun Bey, *La conquista di Costantinopoli*, çev. L. Berardi [Islamica, 2], Milano, Mondadori, 2007), 62.
11 Ç. Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital* [Buildings, Landscapes, and Societies, 5], University Park, Pennsylvania State University Press, 2009, 45-51.
12 Tursun Beg, ed. İnalcık ve Murphey; değerlendirme: V.L. Ménage, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43, 1980, 144-5; çev. L. Berardi.
13 İnalcık, "Tursun Beg, historian of Mehmed the Conqueror's time", 57-71; N. Vatin, "Tursun Beg assista-t-il au siège de Constantinople en 1453?", *Wiener Zeitschift für die Kunde des Morgenlandes*, 91, 2001, 317-29.
14 H. İnalcık, "How to read 'Ashik Pasha-zade's History", ed. C. Heywood ve C. Imber, *Studies in Honour of Professor V.L. Ménage*, İstanbul, Isis Press, 1994, 143-7; Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 119-20.
15 V.L. Ménage, *Neshri's History of the Ottomans: The Sources and the Development of the Text* [London Oriental Series, 16], Londra, Oxford University Press, 1964.
16 İnalcık, "How to read 'Ashik Pasha-zade's History", 139-43; Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 191-3.
17 *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşri Tarihi*, ed. F.R. Unat ve M.A. Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957, II, 706.8-9; Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, II, 265.143-5.
18 *Tevarih-i Al-i Osman'dan Aşıkpaşazade tarihi*, ed. Ali Beğ, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1914, 132; R.F. Kreutel, *Von Hirtenzelt zur hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanreiches nach der Chronik "Denkwürdigkeiten und Zeitläufe des Hauses 'Osman' vom Derwisch Ahmet, gennant 'Aşık-Paşa-Sohn* [Osmanische Geschichtsschreiber, 3], Graz, Viyana ve Köln, Verlag Styria, 1959.
19 Kritoboulos, ed. Reinsch, I, 73, 8: 83.21-4; çev. Riggs, 83.
20 J. Raby, "Mehmed II Fatih and the Fatih Album", *Islamic Art*, 1, 1981, 42-9.
21 Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 24-8.
22 Kritoboulos, ed. Reinsch, I, 1, 1: 90.1-6; çev. Riggs, 93; Doukas, ed. Becker, XLII: 313.6-17; çev. Magoulias, 241.

---

* Çev. ve yay. haz. Mahmut H. Şakiroğlu, *İstanbul'un Fethi*, c. 1: *Çağdaşların Tanıklığı*, İstanbul, Fetih Cemiyeti, 2004, 267-268; Türkçe basımda özgün ve günümüz Türkçesiyle metinler için şu kaynak esas alınmıştır: Halil İnalcık, "Bizans'a ve Ulemaya Karşı Tek Başına", *NTV Tarih Dergisi*, no: 17, İstanbul, 2010, 51-58 – ed.n.

23 Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 22-4.
24 Runciman, *Great Church in Captivity*, 165-85; Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 85-94.
25 J. Crow, *The Water Supply of Byzantine Constantinople* [Journal of Roman Studies Monographs, 11], Londra, Society for the Promotion of Roman Studies, 2008, 22-3, 28, 115, 242; Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 67, 106-7.
26 Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 66-96.
27 *A.g.e.*, 56-66; G. Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: the Top Kapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, Mass., MIT, 1991, 3-13.
28 Tursun Beg, ed. İnalcık ve Murphey, 58a [Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, Baha Matbaası, İstanbul, 1977, 60a, s. 72]; çev. Berardi, 93.
29 Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power*, 34-6 [Kitabenin günümüz Türkçesine aktarılmış metni http://www.ottomaninscriptions.com linkinden alınmıştır, ref. ID K4747 - ed.n.].
30 Pierre Gilles, *The Antiquities of Constantinople*, 2. baskı, New York, Ithaca Press, 1988, 97-8; Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 59-60; C. Mango, "Three Imperial Byzantine sarcophagi discovered in 1750", *Dumbarton Oaks Papers*, 16, 1962, 397-402; J. Raby, "A Sultan of paradox: Mehmed the Conqueror as a patron of the arts", *Oxford Art Journal*, 5, 1982, 3-8.
31 J. Raby, "Mehmed the Conqueror's Greek scriptorium", *Dumbarton Oaks Papers*, 37, 1983, 22-3.
32 J. Raby, "East and West in Mehmed the Conqueror's library", *Bulletin du Bibliophile*, 1987, 297-300.
33 C. Campbell ve A. Chong, *Bellini and the East*, Londra, National Gallery, 2005; J. Meyer zur Capellen, "Gentile Bellini also Bildnismaler am Hofe Mehmets II.", *Sultan Mehmet II.*, 139-60.
34 J. Koder, "Romaioi and Teukroi, Hellenes and Barbaroi, Europe and Asia: Mehmed the Conqueror – Kayser-i Rum and Sultan al-barrayn wa-l-bahrayn", *Athens Dialogues* (e-dergi), 2010, 18.
35 Genel açıdan bkz. A. Akasoy, "Die Adaptation byzantinischen Wissen am Osmanenhof nach der Eroberung Konstantinopels", ed. C. Kretschmann, H. Pahl ve P. Scholz, *Wissen in der Krise, Institutionen des Wissens im gesellschaftlichen Wandel* [Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 7], Berlin, Akademie Verlag, 2004, 43-56.
36 Raby, "Greek scriptorium", 18-21; aynı yazar, "East and West", 304-10.
37 Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 22, 60.
38 Raby, "Greek scriptorium", 20; aynı yazar, "East and West", 308-9.
39 J. Nicolet ve M. Tardieu, "Pletho Arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serai, Ahmet III 1896", *Journal Asiatique*, 268, 1980, 35-57.
40 M. Rogers, "Mehmet II. und die Naturwissenschaften", *Sultan Mehmet II.*, 77-92.
41 Raby, "East and West", 302
42 Kritoboulos, ed. Reinsch, V, 10, 5-8: 195.3-33; çev. Riggs, 209-10.
43 Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 109-19; Stavrides, *Sultan of Vezirs*, 258-93.
44 Raby, "Sultan of paradox", 3; Stavrides, *Sultan of Vezirs*, 92-3.
45 Doukas, ed. Becker, XXXIX, 288.3-4; çev. Magoulias, 225.
46 F. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, Harrassowitz, 1927, 19-20; Stavrides, *Sultan of Vezirs*, 296-7.
47 Stavrides, *Sultan of Vezirs*, 294-6.

48 I. Mélikoff-Sayar, *Le Destan d'Umur Pacha* [Bibliothèque Byzantine: documents, 2], Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 75.789; P. Lemerle, *L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident: recherches sur «la Geste d'Umur Pacha»* [Bibliothèque Byzantine: études 2], Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 86-7, 158; D.M. Nicol, *The Reluctant Emperor: A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 39, 43, 56, 65-7, 93, 106.

49 Chalcocondyles, ed. Bekker, 473.9-11.

50 Kritoboulos, ed. Reinsch, III, 12, 1-2: 132–3; çev. Riggs, 141.

51 Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 119-22.

52 *A.g.e.*, 28-9, 103-9, 125-7.

53 *A.g.e.*, 98.

54 H. İnalcık, "The policy of Mehmed II toward the Greek population of Istanbul and the Byzantine buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24, 1969-70, 231-49; aynı yazar, "The Ottoman survey of Istanbul, 1455", *Archivum Ottomanicum*, 25, 2008, 5-13.

55 G. Necipoğlu, "The life of an imperial monument: Hagia Sophia after Byzantium", ed. R. Mark ve A.S. Çakmak, *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 195-204; Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 18-22.

56 Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 66-92.

57 *A.g.e.*, 78, 241, n. 72; Stefanos Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, 6. basım, 2014, 208-231.

58 Yerasimos, *a.g.e.*, 185-200; Necipoğlu, "The life of an imperial monument", 198-202.

59 Yerasimos, *a.g.e.*, 48-49.

60 *A.g.e.*, 46.

61 *A.g.e.*, 291-294.

62 G.L. Lewis, "The utility of Ottoman Fethnâmes", ed. B. Lewis ve P.M. Holt, *Historians of the Middle East*, Londra, Oxford University Press, 1962, 192-6.

63 Ahmed Ateş, "İstanbul'un fethine dair Fatih Sultan Mehmed tarafından gönderilen mektublar ve bunlara gelen cevablar", *Tarih Dergisi*, 4, 1952, 16.18-23.

64 Tursun Beg, ed. İnalcık ve Murphey, 43, 84b; çev. Berardi, 134-5.

65 Evliyá Efendí, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*, çev. J. von Hammer, Londra, Oriental Translation Fund, 1834, 1-48 [*Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul*, haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, 1. Kitap, c. 1., 5. basım, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 74-105].

66 Bkz. S.F. Dale, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

67 E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, 84-109; Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldûn: An Essay in Reinterpretation*, Londra, Frank Cass, 1982; Y. Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, Londra, Verso, 1984; S.F. Dale, "Ibn Khaldun, the last Greek and the first Annaliste historian", *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, 431-51.

68 C. Fleischer, "Royal authority, dynastic cyclism and 'Ibn Khaldûnism' in sixteenth-century Ottoman letters", ed. B. Lawrence, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* [International Studies in Sociology and Social Anthropology, 40], Leiden, Brill, 1984, 198-220.

69 Kritoboulos, ed. Reinsch, I, 16, 17: 34.18-25; çev. Riggs, 32.

7 KAYBEDİLEN NE OLDU? (Sayfa 191-210)

1 Scholarios, IV, 213.37-40.
2 Asutay-Effenberger, *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul*, 127.
3 E. Basso, "Genova e gli Ottomani nel XV secolo: gli 'itali Teucri' e il Gran Sultano", *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli*, 375-409.
4 Bu temayı J. Harris ele almıştır (*Greek Emigrés in the West 1400-1520*, Camberley, Porphyrogenitus, 1995). Edinburgh'de ölen bir Bizanslı'nın ilginç meslek yaşamı için bkz. J. Harris, "Greeks at the papal curia in the fifteenth century: the case of George Vranas, bishop of Dromore and Elphin", ed. M. Hinterberger ve C. Schabel, *Greeks, Latins and Intellectual History 1204-1500* [Recherches de Théologie et Philosophie – Bibliotheca, 11], Leuven, Peeters, 2011, 423-38.
5 F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, Clarendon Press, 1929. Ph.I. Koukoules'in incelemesi, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός (6 cilt, Atina, Papazese, 1948-55) Bizans dönemindeki Yunan popüler kültürünü ortaya koymanın zorluklarından söz eder. Bu konudaki araştırmalar ancak 17. yüzyıldan itibaren daha güçlü temellere dayandırılabilmiştir. Bkz. C. Stewart, *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1991; K. Hartnup, "On the Beliefs of the Greeks", *Leo Allatios and Popular Orthodoxy* [The Medieval Mediterranean, 54], Leiden, Brill, 2004.
6 S. Petmézas, "L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans," *Conseils et mémoires de Synadinos prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle)*, ed. ve çev. P. Odorico, Paris, Association 'Pierre Belon', 1996, 487-549; D.G. Apostolopoulos, "Du sultan au basileus? Dilemmes politiques du conquérant", *Le patriarcat oecuménique de Constantinople aux XIVe-XVe siècles: rupture et continuité* [Dossiers byzantins, 7], Paris, Centre des études byzantines, néohelléniques et sud-est européennes, 2007, 241-51.
7 Cf. Zachariadou, Δέκα τουρκικά έγγραφα γιά την Μεγάλη Εκκλησία (1483-*1567*), 41.
8 Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, 157-8 ve n. 107.
9 Biedl, "Matthaeus Camariotes", 337-9.
10 Bkz. A. Cameron, "Byzantium and the limits of orthodoxy", *Proceedings of the British Academy*, 154, 2008, 129-52.
11 M.J. Angold, "The autobiographical impulse at Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers*, 52, 1998, 225-57; Hinterberger, *Autobiographische Traditionen*, 97-149.
12 M.E. Mullett, "Byzantium: a friendly society?", *Past & Present*, 118, Şubat 1988, 3-24; aynı yazar, "Epistolography", ed. E. Jeffreys, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 882-93.
13 A. Markopoulos, "Education", *a.g.e.*, 785-95; P.A. Agapitos, "Teachers, pupils and imperial power in eleventh-century Byzantium", *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning* [Ideas in Context, 50], Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 170-91.
14 J. Baun, *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 238-64.
15 M. Alexiou, "A critical reappraisal of Eustathios Makrembolites", *'Hysmine and Hysminas'*, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 3, 1977, 23-43; aynı yazar, "Literary subversion and the aristocracy in twelfth-century Byzantium: a stylistic analysis

of the Timarion (ch. 6-10)", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 8, 1982-3, 29-45; R. Beaton, *The Medieval Greek Romance* [Cambridge Studies in Medieval Literature, 6], Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 49-66; P.A. Agapitos, "Narrative, rhetoric, and 'drama' rediscovered: scholars and poets in Byzantium interpret Heliodoros", ed. R. Hunter, *Studies in Heliodorus* [Cambridge Philological Society, Suppl. 21], Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 125-56.

16 S. Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; I. Ševčenko, "The Palaeologan Renaissance", ed. W. Treadgold, *Renaissances before the Renaissance*, Stanford, Stanford University Press, 1984, 144-71; E.B. Fryde, *The Early Palaeologan Renaissance (1261-ca.1360)* [The Medieval Mediterranean, 27], Leiden, Brill, 2000.

17 Theodoros Metohites'le ilgili en kapsamlı inceleme için bkz. H.-G. Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes in 14. Jahrhundert*, Münih, C.H. Beck, 1952.

18 O. Demus, "The style of the Kariye Djami and its place in the development of Paleologan art", P.A. Underwood, *The Kariye Djami*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1967, IV, 127.

19 D. Krausmüller, "The rise of Hesychasm", *Eastern Christianity*, 101-26.

20 J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Londra, Faith Press, 1964.

21 A.P. Kazhdan, "L' Histoire de Cantacuzène en tant d'oeuvre littéraire", *Byzantion*, 50, 1980, 279-335; Nicol, *The Reluctant Emperor*, 140-1, 167-9.

22 J.R. Ryder, *The Career and Writings of Demetrios Kydones: A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society* [The Medieval Mediterranean, 85], Leiden, Brill, 2010, 70-81, 169-220.

23 M.J. Angold, "The decline of Byzantium seen through the eyes of western travellers", ed. R. Macrides, *Travel in the Byzantine World* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, 10], Aldershot ve Burlington, Vt., Ashgateand Variorum, 2002, 213-32.

24 Pero Tafur, *Travels and Adventures 1435-1439*, çev. M. Letts [The Broadway Travellers], Londra, George Routledge and Sons Ltd, 1926, 145.

25 N. Oikonomides, "Byzantine diplomacy, 1204-1453: means and ends", ed. J. Shepard ve S. Franklin, *Byzantine Diplomacy*, Aldershot, Variorum, 1992, 88.

26 S. Mergiali-Sahas, "An ultimate wealth for inauspicious times: holy relics in rescue of Manuel II Palaeologus's reign", *Byzantion*, 76, 2006, 264-75.

27 K.M. Setton, "The Emperor John VIII slept here ...", *Speculum*, 33, 1958, 222-8; D.M. Nicol, "A Byzantine emperor in England: Manuel II's visit to London in 1400-1401", *University of Birmingham Historical Journal*, 12, 1971, 204-25.

28 Syropoulos, "Mémoires", III, 28; 188.

29 *A.g.e.*, II, 2-3; 101-5; V. Laurent, "Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1380-82", *Revue des* études *byzantines*, 13, 1955, 1-7, 11-12.

30 Syropoulos, "Mémoires", II, 4: 104.14-15.

31 Scholarios, III, 100; Gill, *Council of Florence*, 370; Djurić, *Crépuscule*, 381.

32 Livanos, "The conflict between Scholarios and Plethon", 24-41; G. Karamanolis, "Plethon and Scholarios on Aristotle", ed. K. Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 253-82.

33 *The Penguin Book of Greek Verse*, ed. C.A. Trypanis, Harmondsworth, Penguin, 1971, no. 238, 441.

34 Syropoulos, "Mémoires", X, 17; 500-3.

35 Kiousopoulou, Βασιλεύς ή οἰκονόμος, 201-34.

36 M. Balard, "Constantinople vue par les témoins du siège de 1453", ed. G. Dagron ve C. Mango, *Constantinople and its Hinterland* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, 3], Aldershot, Variorum, 1995, 174.

37 Puscolo, *Constantinopolis*, iv. 309-14, Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, III, 67.

38 Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I, 153.

39 Scholarios, I, 288-90.

40 *A.g.e.*, 287.6-31.

41 Nicol, *Immortal Emperor*, 101-3. Rum popüler belleğinde Konstantinopolis'in düşüşünün yeri üzerine bkz. Papagianne, *'He Polis healo'*, 35-43.

Ek Okuma Önerileri

1. Bizans: Son Yıllar

Bartusis, M.C., *The Late Byzantine Army: Arms and Society 1204-1453*, Philadelphia, PENN, 1992.

Bryer, A. ve Lowry, H., *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Birmingham ve Washington D.C., Centre for Byzantine Studies and Dumbarton Oaks, 1986.

Harris, J., *The End of Byzantium*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2010.

Necipoğlu, N., *Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Nicol, D.M., *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453*, 2. basım, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 [*Bizans'ın Son Yüzyılları*, çev. Bilge Umar, İstanbul, 2016, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; ilk basım, 1999].

Oikonomidès, N., *Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (XIIIe-XVe siècles)* [Conférence Albert-le-Grand 1977], Montreal ve Paris, Librairie J. Vrin, 1979.

Page, G., *Being Byzantine: Greek Identity before the Ottomans*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Treadgold, W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
Vacalopoulos, A.E., *Origins of the Greek Nation 1204-1461*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1970.

2. Konstantinopolis'in Düşüşü

Crowley, R., *Constantinople: The Last Great Siege, 1453*
Londra, Faber & Faber, 2005 [*1453. Son Büyük Kuşatma*, çev. Cihat Taşçıoğlu, İstanbul, April Yayıncılık, 2006].
Hanak, W.K. ve Philippides, M., *The Tale of Constantinople (Of its Origin and Capture by the Turks in the Year 1453) by Nestor-Iskander* [Late Byzantine and Ottoman Studies, 5], New Rochelle, NY, A.D. Caratzas, 1998 [*İstanbul. Çar Şehrinin Hikâyesi. Şehrin Kuruluşu ve 1453 Yılında Türkler Tarafından Alınışı*, çev. Gamze Öksüz, Fatih Yapıcı, İstanbul, Heyamola Yayınları, 2014].
Magoulias, H.J., *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas*, Detroit, Wayne State University Press, 1975 [İstanbul'un Fethi. *Dukas Kroniği 1341-1462*, çev. V. Mirmiroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013].
Melville Jones, J.R., *Nicolò Barbaro, Diary of the Siege of Constantinople, 1453*, New York, Exposition Press, 1969 [*Kostantiniyye Muhasarası Ruznamesi*, çev. Şemseddin T. Diler, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1976].
———— *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts*, Amsterdam, Hakkert, 1972 [*1453 İstanbul Kuşatması – Yedi Çağdaş Rivayet*, çev. Cengiz Tomar, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2008].
Nicol, D.M., *The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 [*Konstantinos Paleologos*, çev. E. Kurtluoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013].
Nicolle, D., Haldon, J. ve Turnbull, S., *The Fall of Constantinople: The Ottoman Conquest of Byzantium*, Oxford ve New York, Osprey Publishing, 2007.

Pertusi, A., *La Caduta di Costantinopoli*, 2 cilt, Milano, Mondadori, 1976 [*İstanbul'un Fethi*, I: *Çağdaşların Tanıklığı*, çev. ve notlar Prof. Dr. Mahmut H. Şakiroğlu, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004; İstanbul'un Fethi, II: *Dünyadaki Yankısı*, çev. ve notlar Prof. Dr. Mahmut H. Şakiroğlu, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2006].

Philippides, M., *The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle by George Sphrantzes 1401-1477*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980.

——— *Mehmed II the Conqueror and the Fall of the Franco-Byzantine Levant to the Ottoman Turks: Some Western Views and Testimonies*, Tempe, Ariz., ACMRS, 2007.

——— ve Hanak, W.K., *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography, and Military Studies*, Farnham ve Burlington, Vt., Ashgate, 2011.

Riggs, C.T., *History of Mehmed the Conqueror by Kritovoulos*, Princeton, Princeton University Press, 1954.

Runciman, S., *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965 [*Konstantinopolis Düştü*, çev. Derin Türkömer, İstanbul, Doğan Kitap, 2011].

3. Ortodoks Kilisesi ve Ferrara-Floransa Konsili

Blanchet, M.-H., *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472)*

[Archives de l'Orient Chrétien, 20], Paris, Institut français d'études byzantines, 2008.

Chadwick, H., *East and West: The Making of a Rift in the Church from Apostolic Times until the Council of Florence* [Oxford History of the Christian Church], Oxford, Oxford University Press, 2003.

Church and Society in Late Byzantium, ed. D.G. Angelov [Studies in Medieval Culture, XLIX], Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 2009.

Eastern Christianity, ed. M.J. Angold [Cambridge History of Christianity, V], Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Gill, J., *The Council of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

Livanos, C., *Greek Tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2006.

Nicol, D.M., *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium 1261-1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Papadakis, A. (J. Meyendorff ile), *The Christian East and the Rise of the Papacy* [Church in History, IV], Crestwood, NY, St Vladimir's, 1994.

Runciman, S., *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

4. Rönesans: Bizans Rönesansı ve İtalyan Rönesansı

Cyriac of Ancona, Later Travels, ed. E.W. Bodnar (C. Foss ile) [I Tatti Renaissance Library, 10], Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003.

Evans, H.C., *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)*, New York ve New Haven, Metropolitan Museum of Art ve Yale University Press, 2004.

Fryde, E.B., *The Early Palaiologan Renaissance (1261-c.1360)* [Medieval Mediterranean, 27], Leiden, Brill, 2000.

Geanakoplos, D.J., *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962.

Mouriki, D., *Studies in Late Byzantine Painting*, Londra, Pindar Press, 1995.

Runciman, S., *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Scalamonti, F., *Vita Viri Clarissimi et Famosissimi Kyriaci Anconitani*, ed. C. Mitchell ve E.W. Bodnar, Philadelphi, American Philosophical Society, 1996.

Talbot Rice, D., *Byzantine Painting: The Last Phase*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1968.

The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire, ed. S. Ćurčić ve D. Mourkiki, Princeton, Princeton University Press, 1991.
Weiss, R., *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, 2. basım, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
Wilson, N.G., *Scholars of Byzantium*, Londra, Duckworth, 1983.
———— *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, Londra, Duckworth, 1992.
Woodhouse, C.M., *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

5. Haçlı Seferleri ve Rönesans'ta Türk İmgesi

Bisaha, N., *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, PENN, 2004 [*Doğu ile Batı'nın Yaratılışı*, çev. Melek Dosay Gökdoğan, Ankara, Dost Kitabevi, 2012].
Housley, N., *The Later Crusades from Lyons to Alcazar 1274-1580*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
———— *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004.
Meserve, M., *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008.
Schwoebel, R., *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1967.
Setton, K.M., *The Papacy and the Levant (1204-1571):* II. *The Fifteenth Century* [Memoirs of the American Philosophical Society, II], Philadelphia, American Philosophical Society, 1978.

6. Venedik ve Doğu

Brown, P.F., *Venice and Antiquity*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1996.
Chambers, D.S., *The Imperial Age of Venice 1380-1580*, Londra, Thames & Hudson, 1970.

Georgopoulou, M., *Venice's Mediterranean Colonies: Architecture and Urbanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
Howard, D., *Venice and the East: The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture 1100-1500*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2000.
Nicol, D.M., *Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
O'Connell, M., *Men of Empire: Power and Negotiation in Venice's Maritime State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009.
Romano, D., *The Likeness of Venice: A Life of Doge Francesco Foscari 1373-1457*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2007.
Valensi, L., *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1993 [*Venedik ve Bab-ı Ali*, çev. A. Tugut Arnas, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1994].

7. Moskova Büyük Prensliği'nin Yükselişi

Cherniavsky, M., *The Structure of Russian History: Interpretive Essays*, New York, Random House, 1970.
Crummey, R.O., *The Formation of Muscovy 1304-1613* [Longman History of Russia], Londra ve New York, Longman, 1987.
Fennell, J.L.I., *Ivan the Great of Moscow*, Londra, Macmillan, 1961.
Fennell, J., *A History of the Russian Church to 1448*, Londra ve New York, Longman, 1995.
Majeska, G.P., *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* [Dumbarton Oaks Studies, 19], Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1984.
Martin, J., *Medieval Russia 980-1584* [Cambridge Medieval Textbooks], Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
Meyendorff, J., *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
Obolensky, D., *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453* [History of Civilisation], Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1971.

——— *Byzantium and the Slavs*, Londra, Variorum, 1971.
——— *The Byzantine Inheritance in Eastern Europe*, Londra, Variorum, 1982.
Ostrowski, D., *Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304-1589*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
Ševčenko, I., *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Londra, Variorum, 1982.

8. II. Mehmed ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi

Babinger, F., *Mehmed the Conqueror and his Time* [Bollingen Series, 96], Princeton, Princeton University Press, 1978 [*Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçak, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982].
Campbell, C., ve Chong, A., *Bellini and the East*, Londra ve Boston, National Gallery ve Isabella Stewart Gardner Museum, 2005.
Dale, S.F., *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals* [New Approaches to Asian History], Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
Freely, J., *The Grand Turk: Sultan Mehmet II – Conqueror of Constantinople, Master of an Empire and Lord of Two Seas*, Londra ve New York, I.B. Tauris, 2009 [*Büyük Türk. İki Denizin Hâkimi Fatih Sultan Mehmed*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Doğan Kitap, 2011].
Goffman, D., *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* [New Approaches to European History], Cambridge, Cambridge University Press, 2002 [*Osmanlı Dünyası ve Avrupa, 1300-1700*, çev. Ülkün Tansel, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004].
Imber, C., *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002 [*Osmanlı İmparatorluğu, 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006].

——— *The Crusade of Varna, 1443-1445*, Aldershot, Ashgate, 2006 [*Varna Savaşı*, çev. Ayda Arel, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2007].

İnalcık, H., *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* [History of Civilisation], Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1973 [*Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ 1300-1600,* çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003].

——— ve Murphey, R., *The History of Mehmed the Conqueror by Tursun Beg*, Minneapolis ve Chicago, Bibliotheca Islamica, 1978.

Kafadar, C., *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, Los Angeles ve Londra, University of California Press, 1995 [*İki Cihan Aresinde Osmanlı: Osmanlı Devletinin Kuruluşu,* Ankara, 2010].

Kafesçioğlu, Ç., *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision and the Construction of the Ottoman Capital* [Buildings Landscapes, and Societies, 5], University Park, Pennsylvania State University Press, 2009.

Lowry, H.W., *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany, NY, State University of New York Press, 2003.

Necipoğlu, G., *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991 [*15. ve 16. yüzyılda Topkapı Sarayı Mimarî, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007].

Stavrides, Th., *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453-1474)* [The Ottoman Empire and its Heritage, 24], Leiden, Brill, 2001.

Kaynakça

Actes de Saint-Pantéléèmôn [Archives de l'Athos, 12], Paris, P. Lethielleux, 1982.

Agapitos, P.A., "Narrative, rhetoric, and 'drama' rediscovered: scholarsand poets in Byzantium interpret Heliodoros", ed. R. Hunter, *Studies in Heliodorus* [Cambridge Philological Society, Suppl. 21], Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 125-56.

———— "Teachers, pupils and imperial power in eleventh-century Byzantium", *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning* [Ideas in Context, 50], Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 170-91.

Akasoy, A., "Die Adaptation byzantinischen Wissen am Osmanenhofnach der Eroberung Konstantinopels", ed. C. Kretschmann, H. Pahland P. Scholz, *Wissen in der Krise, Institutionen des Wissens im gesellschaftlichen Wandel* [Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 7], Berlin, Akademie Verlag, 2004, 43-56.

al-Azmeh, Aziz, *Ibn Khaldûn: An Essay in Reinterpretation*, Londra, Frank Cass, 1982.

Alberigo, G., *Christian Unity: The Council of Ferrara/Florence 1438/39-1989* [Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 97], Leuven, Leuven University Press, 1991.

Alef, G., "The adoption of the Muscovite two-headed eagle: a discordant view", *Speculum*, 41, 1966, 1-21.

——— *Rulers and Nobles in Fifteenth-Century Moscow*, Londra, Variorum, 1983.

Alexander, P.J., "The strength of empire and capital as seen through Byzantine eyes", *Speculum*, 37, 1962, 339-57.

Alexiou, M., *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

——— "A critical reappraisal of Eustathios Makrembolites", *Hysmine and Hysminas', Byzantine and Modern Greek Studies*, 3, 1977, 23-43.

——— "Literary subversion and the aristocracy in twelfth-century Byzantium: a stylistic analysis of the Timarion (böl. 6-10)", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 8, 1982-3, 29-45.

Andreyev, N., "Filofey and his epistle to Ivan Vasil'yevich", *Slavonic and East European Review*, 38, 1959, 1-31.

Angold, M.J., *Church and Society at Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

——— "The decline of Byzantium seen through the eyes of western travellers", ed. R. Macrides, *Travel in the Byzantine World* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, 10], Aldershot ve Burlington, Vt., Ashgate ve Variorum, 2002, 213-32.

——— (ed.), *Eastern Christianity*, [Cambridge History of Christianity, V], Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Apostolopoulos, D.G., "Du sultan au basileus? Dilemmes politiques du conquérant", *Le patriarcat oecuménique de Constantinople auxXIVe–XVe siècles: rupture et continuité* [Dossiers byzantins, 7], Paris, Centre des études byzantines, néohelléniques et sud-est européennes, 2007, 241-51.

Argyriou, A., "La littérature grecque de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'Islam au XVe siècle", *Byzantinische Forschungen*, 12, 1987, 253-77.

Argyropoulous, John, *(Jean Argyropoulos) la Comédie de Katablattas. Invective Byzantine du XVe siècle*, ed. P. Canivet ve N.

Oikonomidès, Atina, Hetaireia Byzantinon kai Metabyzantinon Spoudon, 1982-3.

Ashmole, B., "Cyriac of Ancona", *Proceedings of the British Academy*, 45, 1959, 25-41.

Asutay, N., "Wer erbaute Mermer-Kule?", *Byzantion*, 72, 2002, 270-4.

Asutay-Effenberger, N., *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul* [Millennium Studies, 18], Berlin ve New York, Walter de Gruyter, 2007.

——— ve U. Rehm (ed.), *Sultan Mehmet II. Eroberer Konstantinopels – Patron der Künste*, Köln, Weimar ve Viyana, Böhlau, 2009.

Aşıkpaşazade Tarihi, *Tevarih-i Al-i Osman'dan Aşıkpaşazade tarihi*, ed. Ali Beğ, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1914.

Ateş, Ahmed, "İstanbul'un fethine dair Fatih Sultan Mehmed tarafından gönderilen mektublar ve bunlara gelen cevablar", *Tarih Dergisi*, 4, 1952, 9-50.

Athanassiadi, P., "Byzantine commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon", ed. K. Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 237-52.

Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, Harrassowitz, 1927 [*Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçak, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982].

——— "Von Amurath zu Amurath. Vor- und Nachspiel der Schlacht bei Varna (1444)", *Oriens*, 3, 1950, 229-65.

——— "Le vicende veneziane nella lotta contro i Turchi durante il secolo XV", *La civiltà veneziana del Quattrocentro*, Floransa, Sansoni, 1957, 49-73.

——— *Mehmed the Conqueror and his Time* [Bollingen Series, 96], Princeton, Princeton University Press, 1978 [*Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2010].

Badoer, G., *Il libro dei conti di Giacomo Badoer*, ed. U. Dorini ve T. Bertelè [Nuovo Ramusio, 3], Roma, Libreria dello Stato, 1956.

Bakirtzes, Ch., "The urban continuity and size of late Byzantine Thessaloniki", *Dumbarton Oaks Papers*, 57, 2003, 176-201.

Balard, M., "Constantinople vue par les témoins du siege de 1453", ed. G. Dagron ve C. Mango, *Constantinople and its Hinterland* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, 3], Aldershot, Variorum, 1995, 169-77.

Balivet, M., *Romanie Byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque* [Cahiers du Bosphore, X], İstanbul, Isis Press, 1994.

———— *Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succession* [Analecta Isisiana XXXV], İstanbul, İsis, 1999 [*Bizans ve Osmanlı*, çev. M. Nedim Demirtaş, İstanbul, Alkım Basın Yayın, 2009].

Barbaro, Nicolò, *Giornale dell'assedio di Costantinopoli 1453*, ed. E. Cornet, Viyana, Libreria Tendler & Comp., 1856 [*Kostantiniyye Muhasarası Ruznamesi*, çev. Şemseddin T. Diler, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1976].

———— *Diary of the Siege of Constantinople, 1453*, çev. J.R. Jones, New York, Exposition Press, 1969 [*1453 Konstantinopl Kuşatma Güncesi*, çev. Yurdakul Fincancıoğlu, İstanbul, Büke Yayıncılık, 2001].

Barbieri, G., *Milano e Mosca nella politica del Rinascimento*, Bari, Adriatica Editrice, 1957.

Barbour, H.C., *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios* [Studi Tomistici, 53], Pontificia Accademia di S. Tommaso et di religione catholica, Vatikan, 1993.

Barker, J.W., *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1969.

Basso, E., "Genova e gli Ottomani nel XV secolo: gli 'itali Teueri' e il Gran Sultano", *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli*, 375-409.

Baun, J., *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Bazini, H., "Une première édition des oeuvres de Joseph Bryennios: les traités adressés aux Crétois", *Revue des études byzantines*, 62, 2004, 83-132.

Beaton, R., *The Medieval Greek Romance* [Cambridge Studies in Medieval Literature, 6], Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Beck, H.-G., *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes in 14. Jahrhundert*, Münih, C.H. Beck, 1952.

Belon, Pierre, *Voyage au Levant (1553): Les observations de Pierre Belon du Mans*, ed. A. Merle, Paris, Chandeigne, 2001.

Belting, H., "Le peintre Manuel Eugenikos de Constantinople", *Cahiers archéologiques*, 28, 1979, 103-14.

Bertrandon de la Broquière, *The Voyage d'Outremer*, ed. Ch. Schefer, Paris, E. Leroux, 1892, 149; çev. G.R. Kline, New York, Peter Lang, 1988 [*Denizaşırı Seyahati*, çev. İlhan Arda, der. Semavi Eyice, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2000].

Biechler, J.E., "A new face toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia", ed. G. Christianson ve T.M. Izbicki, *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom* [Studies in the History of Christian Thought, XLV], Leiden, New York ve Köln, Brill, 1991, 185-202.

Biedl, A., "Matthaeus Camariotes. Specimen prosopographiae byzantinae", *Byzantinische Zeitschrift*, 35, 1935, 337-9.

Bisaha, N., "Pius II's letter to Mehmed II: a reexamination", *Crusades*,1, 2002, 183-200.

———— *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 2004 [*Doğu ile Batı'nın Yaratılışı*, çev. Melek Dosay Gökdoğan, Ankara, Dost Kitabevi, 2012].

———— "Pope Pius II and the Crusade", ed. Housley, *Crusading in the Fifteenth Century*, 39-52.

Blanchet, M.-H., "Georges Gennadios Scholarios a-t-il été trois fois patriarche de Constantinople?", *Byzantion*, 71, 2001, 60-72.

———— "L'Église Byzantine à la suite de l'union de Florence (1439-1445). De la contestation à la scission", *Byzantinische Forschungen*, 29, 2007, 9-123.

——— *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472)* [Archives de l'Orient Chrétien, 20], Paris, Institut français d'études byzantines, 2008.

Bodnar, E.W., *Cyriacus of Ancona and Athens* [Collection Latomus, 43], Brüksel, Latomus, 1960.

——— ve C. Foss (ed.), *Cyriac of Ancona Later Travels* [I Tatti Renaissance Library, 10], Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003.

Brown, P.F., *Venice and Antiquity: The Venetian Sense of the Past*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1996.

Bryer, A.A.M., "Greek and Türkmens: the Pontic exception", *Dumbarton Oaks Papers*, 29, 1975, 113-149.

——— "Greek historians on the Turks: the case of the first Byzantine-Ottoman marriage", ed. R.H.C. Davis ve J.M. Wallace-Hadrill, *The Writing of History in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1981, 471-93.

Bryer, A. ve H. Lowry, *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Birmingham ve Washington, D.C., Centre for Byzantine Studies and Dumbarton Oaks, 1986.

Buondelmonti, Cristoforo, *Description des Iles de l'Archipel par Christophe Buondelmonti*, ed. E. Legrand [Publications de l'École des langues vivantes, ser. iv, 14], Paris, E. Leroux, 1897.

Bushkovitch, P., "The limits of Hesychasm: some notes on monastic spirituality in Russia 1350-1500", *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, 38, 1986, 97-109.

Cameron, A., "Byzantium and the limits of orthodoxy", *Proceedings of the British Academy*, 154, 2008, 129-52.

Campbell, C. ve A. Chong, *Bellini and the East*, Londra, National Gallery, 2005.

Caron, M.-T., *Les vœux du faisan, noblesse en fête, esprit de croisade: le manuscrit français 11594 de la Bibliothèque nationale de France* [Burgundica, 7], Turnhout, Brepols, 2003.

——— ve D. Clauzel, *Le Banquet du faisan: 1454 – l'Occident face au défi de l'Empire ottoman*, Arras, Artois Presses Université, 1997, 63-82.

Carroll, M., "Notes on the authorship of the 'Siege' section of the *Chronicon Maius* of Pseudo-Sphrantzes, Book III", *Byzantion*, 41, 1971, 28-44; 42, 1972, 5-22; 43, 1973, 30-8.

——— *A Contemporary Greek Source for the Siege of Constantinople 1453: The Sphrantzes Chronicle*, Amsterdam, Hakkert, 1985.

Cazacu, M., "Les parentés byzantines et ottomanes de l'historien Laonikos Chalkokondyle (c. 1423-c. 1470)", *Turcica*, 16, 1984, 95-114.

Chalcocondyles, Laonicus, *Historiarum Libri Decem*, ed. I. Bekker [CSHB], Bonn, Weber, 1843.

Chatzidakis, M., *Mystras: The Medieval City and the Castle*, Atina, Ekdotike Athenon, 1985.

Cherniavsky, M., "The reception of the council of Florence in Moscow", *Church History*, 24, 1955, 347-59

——— "Khan or Basileus: an aspect of Russian medieval political theory", *Journal of the History of Ideas*, 20, 1959, 459-76.

Chrysostomides, J., *Manuel II Palaeologus Funeral Oration on his Brother Theodore* [CFHB, ser. Thess., 26], Selanik, Association for Byzantin Research, 1985.

Colin, J., *Cyriaque d'Ancône: le voyageur, le marchand, l'humaniste*, Paris, Maloine, 1981.

Conley, T., "Greek rhetorics after the fall of Constantinople. An introduction", *Rhetorica*, 18, 2000, 265-94.

Constantoudaki-Kitromilides, M., "A 15th-century Byzantine iconpainter working on mosaics in Venice", *Jahrbuch des österreichischen Byzantinistik*, 32/5, 1982, 265-72.

——— "Alexios and Anghelos Apokafkos, Constantinopolitan painters in Crete (1399-1421): documents from the state archives of Venice", *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies. London 21-26 August 2006*, Aldershot, Ashgate, 2006, III, 45-6.

Cormack, R. ve M. Vassilaki, *Byzantium 330-1453*, Londra, Royal Academy of Arts, 2008.

Cortasa, G., "Francesco Filelfo, la Grecia e Bisanzio", ed. L.R. Secchi Tarugi, *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed*

umanesimo europeo: 'L'Europa è uno stato d'animo', Milano, Nuovi Orizzonti, 2001, 353-64.

Croce, B., *Michele Marullo Tarcaniota. Le elegie per la patria perduta ed altrisuoi carmi*, Bari, Giustiniani Latererza e figli, 1938.

Croskey, R.M., *Muscovite Diplomatic Practice in the Reign of Ivan III*, New York ve Londra, Garland, 1987.

——— "Byzantine Greeks in late fifteenth- and early sixteenth-century Russia", ed. L. Clucas, *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, [Eastern European Monographs, 230], New York, Columbia University Press, 1988, 33-56.

Crow, J., *The Water Supply of Byzantine Constantinople* [Journal of Roman Studies Monographs, 11], Londra, Society for the Promotion of Roman Studies, 2008.

Cutler, A., "From loot to scholarship: changing modes in the Italian response to Byzantine artifacts, ca. 1200-1750", *Dumbarton Oaks Papers*, 49, 1995, 236-67.

Dagron, G., "Manuel Chrysoloras: Constantinople ou Rome?", *Byzantinische Forschungen*, 12, 1987, 281-8.

Dale, S.F., "Ibn Khaldun, the last Greek and the first Annaliste historian", *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, 431-51.

——— *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Darrouzès, J., "Lettres de 1453", *Revue des études Byzantines*, 22, 1964, 72-127.

de Madariaga, I., *Ivan the Terrible: The First Tsar of Russia*, New Haven,Yale University Press, 2005.

Demus, O., "The style of the Kariye Djami and its place in the development of Paleologan art", ed. P.A. Underwood, *The Kariye Djami*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1967, 109-60.

Dénisoff, E., "Aux origines de l'église russe autocéphale", *Revue des études slaves*, 23, 1947, 66-74.

Dennis, G., "The Byzantine–Turkish Treaty of 1403", *Orientalia Christiana Periodica*, 33, 1967, 72-88.

Devaux, Jean, "Le Saint Voyage de Turquie: croisade et propagande à la cour de Philippe le Bon (1463-1464)", ed. Claude Thiry,

'À l'heure encore de mon escrire': aspects de la littérature de Bourgogne sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire, Louvain, Les Lettres Romaines, 1997, 53-70.

Devereaux, R., "Reconstructing Byzantine Constantinople: intercession and illumination at the court of Philippe le Bon", *French Studies*, 59, 2005, 297-310.

DeVries, K., "Gunpowder weapons at the siege of Constantinople, 1453", ed. V. Lev, *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries* [Medieval Mediterranean, 9], Leiden, Brill, 1997, 343-62.

Ditten, H., *Der Russland-Exkurs des Laonikos Chalkokondyles* [Berliner Byzantinische Arbeiten, 39], Berlin, Akademie-Verlag, 1968.

Dixon, S., "How holy was Holy Russia? Rediscovering Russian religion", ed. G. Hosking ve R. Service, *Reinterpreting Russia*, Londra, Arnold, 1999, 21-39.

Djurić, I., *Le crépuscule de Byzance*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

Doukas, *Michaelis Ducae nepotis, Historia Byzantina*, ed. C. Becker [CSHB], Bonn, Weber, 1834.

——— *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas*, çev. H.J. Magoulias, Detroit, Wayne State University Press, 1975

——— *İstanbul'un Fethi. Dukas Kroniği 1341-1462*, çev. V. Mirmiroğlu, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.]

Dujčev, J., *Medioevo bizantino-slavo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1971.

Dvornik, F., "Byzantium, Muscovite autocracy and the Church", ed. A.H. Armstrong ve E.J.B. Fry, *Rediscovering Eastern Christendom: Essays in Commemoration of Dom Bede Winslow*, Londra, Darton, Longman & Todd, 1963, 106-18.

Efthymiadis, St. ve A. Mazarakis, "La chronique familiale du Parisinus Gr. 1601 et l'identité de son rédacteur", *Byzantinische Zeitschrift*, 102, 2009, 615-25.

Ellissen, A., *Analekten der mittel-und neugriechischen Literatur*, Leipzig, özel basım, 1855-60.

Evans, H.C., *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)*, New York ve New Haven, Metropolitan Museum of Art ve Yale University Press, 2004.

Evliyâ Efendí [Çelebi], *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*, çev. J. von Hammer, Londra, Oriental Translation Fund, 1834.

Fabre, E.M. ve P. Fabre, *La bibliothèque du Vatican au XVe siècle*, Paris, Ernest Thorin, 1887.

Fedotov, G.P., *The Russian Religious Mind*, II: *The Middle Ages: The Thirteenth to the Fifteenth Centuries*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

Fennell, J.L.I., "The attitude of the Josephians and the Trans-Volga Eldersto the heresy of the Judaisers", *Slavonic and East European Review*, 29, 1950-1, 486-509.

———— "The dynastic crisis 1497-1502", *Slavonic and East European Review*, 39, 1960-1, 1-23.

———— *Ivan the Great of Moscow*, Londra, Longman, 1963.

Fennell, J., *A History of the Russian Church to 1448*, Londra ve New York, Longman, 1995.

Fine, Jr., J.V.A., "The Muscovite dynastic crisis of 1497-1502", *Canadian Slavonic Papers*, 8, 1966, 198-215.

Fleet, K., *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey* [Cambridge Studies in Islamic Civilization], Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [*Erken Osmanlı Döneminde Türk-Ceneviz Ticareti*, çev. Özkan Akpınar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009].

Fleischer, C., "Royal authority, dynastic cyclism and 'Ibn Khaldûnism' in sixteenth-century Ottoman letters", ed. B. Lawrence, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* [International Studies in Sociology and Social Anthropology, 40], Leiden, Brill, 1984, 198-220.

Flier, M.S., "Till the end of time: the Apocalypse in Russian historical experience before 1500", ed. V.A. Kivelson ve R.H. Green, *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003, 127-58.

———— "Political ideas and rituals", ed. M. Perrie, *Cambridge History of Russia: I –From Early Rus' to 1689*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 387-408.

Fryde, E.B., *The Early Palaeologan Renaissance (1261-ca.1360)* [The Medieval Mediterranean, 27], Leiden, Brill, 2000.

Galen, *Oeuvres*, IV: *Ne pas se chagriner*, çev. V. Boudon-Millot ve J. Jouanna, Paris, Belles Lettres, 2010.

Ganchou, Th., "Le rachat des Notaras après la chute de Constantinopleou les relations «étrangères» de l'élite Byzantine au XVe siècle", ed. M. Balard ve A. Ducellier, *Migrations et diasporas méditerranéennes (Xe-XVIe siècles)* [Byzantina Sorboniensia, 19], Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, 149-229.

———— "Giacomo Badoer et kyr Théodôros Batatzès, 'chomerchierdi pesi' à Constantinople", *Revue des études Byzantines*, 61, 2003, 49-95.

Garin, E., *Portraits from the Quattrocento*, New York, Harper & Row, 1972.

Geanakoplos, D.J., "An Italian looks at the Renaissance: the attitude of Michael Apostolis toward the rise of Italy to cultural eminence", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1, 1958, 158-62.

———— *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962.

———— *Interaction of the 'Sibling' Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1976.

———— "Theodore Gaza, a Byzantine scholar of the Palaeologan "Renaissance" in the Italian Renaissance", *Mediaevalia et Humanistica*, özel sayı 12, 1984, 61-81.

Gill, J., *The Council of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

Gilles, Pierre, *The Antiquities of Constantinople*, 2. basım, New York, Ithaca Press, 1988.

Goldfrank, D., "Essential glue: Muscovy's Republic of Sacred Letters, mid-XIV to mid-XVI centuries", *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, 76, 2010, 335-59.

Goldstein, E., "Holy wisdom and British foreign policy, 1918-1922: the St Sophia redemption agitation", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 15, 1991, 36-64.

González de Clavijo, Ruy, *Embajada a Tamorlan*, ed. F. López Estrada [Nueva colección de libros raros o curiosos, 1], Madrid, C.S.I.C. Instituto Nicolás Antonio, 1943.

[———— *Timur'un Hayatı ve Kadiz'den Semerkant'a Seyahatler*, çev. Zeynep Ertan, İstanbul, Pozitif Yayıncılık, 2008.]

Gothóni, René, *Tales and Truth: Pilgrimage on Mount Athos – Past and Present*, Helsinki, Helsinki University Press, 1994.

Gouma-Peterson, T., "Manuel and John Phokas and artistic personality in late Byzantine painting", *Gesta*, 22, 1983, 159-71.

Gragg, F.A., *Memoirs of a Renaissance Pope*, Londra, George Allen & Unwin, 1959.

Grunzweig, A., "Philippe le Bon et Constantinople", *Byzantion*, 24, 1954, 47-61.

Guilland, R., "Le palais de Théodore Métochite", *Revue des études grecques*, 35, 1922, 82-95.

Hajdú, K., "Pachomius, metropolit von Amaseia, als Handschriftschreiber", *Byzantinische Zeitschrift*, 94, 2001, 564-79.

Hanak, W.K., "Some historiographical observations on the sources of Nestor-Iskander's The Tale of Constantinople", ed. R. Beaton ve C. Roueché, *The Making of Byzantine History: Studies Dedicatedto Donald M. Nicol*, Aldershot, Variorum, 1993, 35-45.

———— "One source, two renditions. the tale of Constantinople and its fall in 1453", *Byzantinoslavica*, 62, 2004, 239-50.

———— "Pope Nicholas V and the aborted crusade of 1452-1453 to rescue Constantinople from the Turks", *Byzantinoslavica*, 65, 2007, 337-59.

Hankins, J., "Renaissance Crusaders: humanist crusade literature in the age of Mehmed II", *Dumbarton Oaks Papers*, 49, 1995, 122-46.

Harris, J., *Greek Emigrés in the West 1400-1520*, Camberley, Porphyrogenitus, 1995.

———— "The influence of Plethon's idea of fate on the historianLaonikos Chalkokondyles", *Proceedings of the International Congresson Plethon and his Time: Mystras, 26-29 June 2002*, ed. L.G. Benakis ve Kh.P. Baloglou, Atina ve Mystras, International Scientific Societyfor Plethonic and Byzantine Studies, 2003, 211-17.

———— "Laonikos Chalkokondyles and the rise of the Ottoman Turks", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 27, 2003, 153-70.

———— *The End of Byzantium*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2010.

———— "Greeks at the papal curia in the fifteenth century: the case of George Vranas, bishop of Dromore and Elphin", ed. M. Hinterberger ve C. Schabel, *Greeks, Latins and Intellectual History 1204-1500* [Recherches de Théologie et Philosophie – Bibliotheca, 11], Leuven, Peeters, 2011, 423-38.

Hartnup, K., *'On the Beliefs of the Greeks': Leo Allatios and Popular Orthodoxy* [The Medieval Mediterranean, 54], Leiden, Brill, 2004.

Hasluck, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, Clarendon Press, 1929 [*Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam II*, çev. Timuçin Binder, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014].

Hay, D., *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1957.

Heywood, C., "Mehmed II and the historians: the reception of Babinger's Mehmed der Eroberer during half a century", *Turcica*, 40, 2008, 295-344.

Higgins, I. MacL., *Writing East: The 'Travels' of Sir John Mandeville*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1997.

Hinterberger, M., *Autobiographische Traditionen in Byzanz* [Wiener Byzantinistische Studien, XXII], Viyana, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

Holton, D., *Literature and Society in Renaissance Crete*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Housley, N. (ed.), *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004.

Hunger, H., Johannes Chortasmenos (ca.1370-ca.1436/37). *Briefe, Gedichteund kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text* [Wiener Byzantinistische Studien, VII], Viyana, Hermann Böhlaus, 1969.

———— *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* [Handbuch der Altertumswissenschaft, 12/5 = Byzantinisches Handbuch, 5, 2], Münih, C.H. Beck, 1978.

Imber, C., *The Crusade of Varna, 1443-1445* [Crusade Texts in Translation, 14], Aldershot, Ashgate, 2006 [*Varna Savaşı*, çev. Ayda Arel, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2007].

İnalcık, H., "Byzantium and the origins of the crisis of 1444", *Actes du XIIe Congrès international des Études Byzantines*, II, 159-63.

———— *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1954.

———— "The rise of Ottoman historiography", ed. B. Lewis ve P.M. Holt, *Historians of the Middle East*, Londra, Oxford University Press, 1962, 152-67.

———— "The policy of Mehmed II toward the Greek population of Istanbul and the Byzantine buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24, 1969-70, 231-49.

———— "Tursun Beg, historian of Mehmed the Conqueror's time", *Wiener Zeitschift für die Kunde des Morgenlandes*, 69, 1977, 57-71.

———— "How to read Ashik Pasha-zade's History", ed. C. Heywood ve C. Imber, *Studies in Honour of Professor V.L. Ménage*, İstanbul, Isis Press, 1994, 139-56.

———— "The Ottoman survey of Istanbul, 1455", *Archivum Ottomanicum*, 25, 2008, 5-13.

Izbicki, T.M., "The possibility of dialogue with Islam in the fifteenth century", ed. G. Christianson ve T.M. Izbicki, *Nicholas of Cusain Search of God and Wisdom* [Studies in the History of Christian Thought, XLV], Leiden, New York ve Köln, Brill, 1991,175-83.

Janssens, B. ve P. Van Deun, "George Amiroutzes and his political oeuvre", ed. B. Janssens, B. Roosen ve P. Van Deun, *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts presented to Jacques Noret for his 65th Birthday*, Leuven, Peeters, 2004, 297-324.

Kafesçioğlu, Ç., *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision and the Construction of the Ottoman Capital* [Buildings, Landscapes, and Societies, 5], University Park, Pennsylvania State University Press, 2009.

Karamanolis, G., "Plethon and Scholarios on Aristotle", ed. K. Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 253-82.

Karamzin, I.M., *Istoria Godudarstva rossijskogo*, yeni basım: Moskova, Kniga, 1989.

Kastritsis, D.J., *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-13* [Ottoman Empire and its Heritage, 38], Leiden, Brill, 2007 [*Bayezid'in Oğulları: 1402-1413 Osmanlı İç Savaşında İmparatorluk İnşası ve Temsil*, çev. Ayda Arel, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2010].

Kazanaki-Lappa, M., "The will of Angelos Akotantos", ed. M. Vassilaki, *The Hand of Angelos: An Icon Painter in Venetian Crete*, Farnham, Lund Humphries, 2010, 104-13.

Kazhdan, A.P., "L'*Histoire* de Cantacuzène en tant d'oeuvre littéraire", *Byzantion*, 50, 1980, 279-335.

Kidwell, C., *Marullus: Soldier Poet of the Renaissance*, Londra, Duckworth, 1989.

Kiousopoulou, T., Βασιλεύς ή οικονόμος. Πολιτική εξουσία καί ιδεολογία πρίν την άλωση, Atina, Polis, 2007.

Kissling, H.J., "Aq Şems ed-Din. Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz", *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1951, 323-33.

——— "The sociological and educational role of the dervish orders in the Ottoman Empire", ed. G.E. von Grunebaum, *Studies in Islamic Cultural History* [American Anthropological Association, Memoir 76], Menasha, Wis., American Anthropological Association, 1954, 23-35.

Kitrovo, B. de, *Itinéraires russes en Orient* [Société de l'Orient latin, 5], Cenevre, J.-G. Fick, 1889.

Klier, J.D., "Judaizing without Jews? Moscow-Novgorod, 1470-1504", ed. A.M. Kleimola ve G.D. Lenhoff, *Culture and Identity in Muscovy, 1359-1584* [UCLA Slavic Studies, n.s. 3], Moskova, ITZ-Garant, 1997, 336-49.

Knös, B., *Histoire de la littérature néo-grecque: la période jusqu'en 1821* [Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Graeca Upsaliensia, 1], Stockholm, Almquist & Wiksell, 1962.

Koder, J., "Romaioi and Teukroi, Hellenes and Barbaroi, Europe and Asia: Mehmed the Conqueror – Kayser-i Rum and Sultan al-barraynwa-l-bahrayn", *Athens Dialogues* (e-dergi), 2010.

Kordoses, M., "The question of Constantine Palaiologos' coronation", ed. R. Beaton ve Ch. Roueché, *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, Aldershot, Variorum, 1993, 137-41.

Kotzabassi, Sofia, "Ist der Kopist des Geschichtswerkes von Dukas Dukas selbst?", *Byzantinische Zeitschrift*, 96, 2003, 679-83.

Koukoules, Ph.I., Βυζαντινω῀ν βίος καὶ πολιτισμός, 6 cilt, Atina, Papazese, 1948-55.

Krausmüller, D., "The rise of Hesychasm", *Eastern Christianity*, 101-26.

Kreutel, R.F., *Von Hirtenzelt zur hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanreiches nach der Chronik "Denkwürdigkeiten und Zeitläufe des Hauses 'Osman' vom Derwisch Ahmet, gennant 'Aşık-Paşa-Sohn* [Osmanische Geschichtsschreiber, 3], Graz, Viyana ve Köln, Verlag Styria, 1959.

Kritoboulos, Michael, *Critobuli Imbriotae Historiae*, ed. D.R. Reinsch [CFHB, ser. Berol. 22], Berlin ve New York, Walter de Gruyter, 1983.

———— *History of Mehmed the Conqueror by Kritovoulos*, çev. C.T. Riggs, Princeton, Princeton University Press, 1954.

[———— *Kritovulos Tarihi 1451-1467*, çev. Ali Çokona, Heyamola Yayınları, İstanbul, 2012].

Labowsky, L., *Bessarion's Library and the Bibliotheca Marciana: Six Early Inventories* [Sussidi eruditi, 31], Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1979.

Lacoste, Y., *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, Londra, Verso, 1984.

Laurent, V., "Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1380-82", *Revue des études byzantines*, 13, 1955, 5-20.

————— "Un agent efficace de l'unité de l'Église à Florence: Georges Philanthropène", *Revue des études byzantines*, 17, 1959, 190-5.

Legrand, E., *Bibliographie héllénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVe et XVIe siècles*, Paris, E. Leroux, 1885-1906.

————— *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe publiées intégralement pour la première fois d'après le Codex Trivulzianus 873* [Publications de l'école des langues orientales vivantes, ser. iii. 12], Paris, E. Leroux, 1892.

Lemerle, P., *L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident: recherches sur «la Geste d'Umur Pacha»* [Bibliothèque Byzantine: études 2], Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

Lewis, G.L., "The utility of Ottoman Fethnâmes", ed. B. Lewis ve P.M. Holt, *Historians of the Middle East*, Londra, Oxford University Press, 1962.

L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2008.

Livanos, Ch., "The conflict between Scholarios and Plethon: religion and communal identity in early modern Greece", ed. G. Nagy ve A. Stavrakopoulou, *Modern Greek Literature: Critical Essays*, Londra ve New York, Routledge, 2003, 24-41.

————— *Greek Tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2006.

Loenertz, R.-J., "Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios", *Revue des études Byzantines*, 7, 1949, 12-32.

Luria, J.S., "Unresolved issues in the history of the ideological movements of the late fifteenth century", ed. H. Birnbaum ve M.S.

Flier, *Medieval Russian Culture* [Californian Slavic Studies, 12], Berkeley, University of California Press, 1984, 150-71.

Mackendrick, P., "A Renaissance Odyssey: the life of Cyriac of Ancona", *Classica et Mediaevalia*, 13, 1952, 131-45.

Majeska, G.P., "The Moscow coronation of 1498 reconsidered", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 26, 1978, 353-61.

——— *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* [Dumbarton Oaks Studies, 19], Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1984.

——— "Russian pilgrims in Constantinople", *Dumbarton Oaks Papers*, 56, 2002, 93-108.

Maltezou, Ch., Ἄννα Παλαιολογίνα Νοταρᾶ. Μιά τραγική μορφή ανάμεσα στόν Βυζαντινό καί τον νέο ελληνικό κόσμο [Bibliothèque de l'Institut hellénique d'études byzantines et post-byzantines de Venise, 23], Venedik, Institut hellénique, 2004.

——— "The history of Crete during the fifteenth century on the basis of archival documents", ed. M. Vassilaki, *The Hand of Angelos: An Icon Painter in Venetian Crete*, Farnham, Lund Humphries, 2010, 26-37.

——— "Profughi Greci a Venezia dopo la caduta di Costantinopoli; tra mito e realtà", *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli*, 355-74.

Mango, C., "Three Imperial Byzantine sarcophagi discovered in 1750", *Dumbarton Oaks Papers*, 16, 1962, 397-402.

——— *Byzantine Architecture*, Londra, Faber & Faber, 1986 [*Bizans Mimarisi*, çev. Mine Kadiroğlu, İstanbul, Özel Basım, 2006].

——— *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Toronto, University of Toronto Press ve Medieval Academy of America, 1997.

Manners, I.R., "Constructing the image of a city: the representation of Constantinople in Christopher Buondelmonti's Liber Insularum Archipelagi", *Annals of the Association of American Geographers*, 87, 1997, 72-102.

Manuel II Palaiologus, *Manuel II Palaiologos Dialoge mit einem 'Perser'*, ed. E. Trapp [Wiener byzantinische Studien 2], Viyana, Hermann Böhlaus, 1966.

——— *The Letters of Manuel II Palaeologus*, ed. G.T. Dennis [CFHB, ser. Wash., 8], Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1977.

——— *Manuelis Palaeologi Dialogum de Matrimonio:* ΠΕΡΙ ΓΑΜΟΥ, ed. C. Bevegni [Saggi e Testi, 2], Catania, Centro di Studi sull'antico cristianesimo, 1989.

Markopoulos, A., "Education", ed. E. Jeffreys, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 785-95.

Mathew, G., *Byzantine Aesthetics*, Londra, John Murray, 1963.

Matschke, K.-P., "Tore, Torwächter und Torzöllner von Konstantinopel in spätbyzantinischer Zeit", *Jahrbuch für Regionalgeschichte*, 16, 1989, 42-57.

——— "The Notaras family and its Italian connections", *Dumbarton Oaks Papers*, 49, 1995, 59-72.

Mazaris' Journey to Hades or Interviews with Dead Men about Certain Officials of the Imperial Court, ed. J.N. Barry, M.J. Share, A. Smithies ve L.G. Westerink [Arethusa Monographs V], Buffalo, NY, Arethusa, 1975.

McGann, M.J., "The Ancona epitaph of Manilius Marullus", *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 42, 1980, 400-4.

——— "Medieval or Renaissance? Some distinctive features in the Ancona epitaph of Manilius Marullus", *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 43, 1981, 341-3.

——— "1453 and all that: the end of the Byzantine Empire in the poetry of Michael Marullus", *Acta Conventus neo-Latini sanctandreani: Proceedings of the fifth international Congress of neo-Latin Studies – St Andrews 1982* [Medieval & Renaissance Texts & Studies, 38], Binghamton, NY, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1986, 145-52.

Mélikoff-Sayar, I., *Le Destan d'Umur Pacha* [Bibliothèque Byzantine: documents, 2], Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

Melville Jones, J.R., *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts*, Amsterdam, Hakkert, 1972 [*1453 İstanbul Kuşatması – Yedi Çağdaş Rivayet*, çev. Cengiz Tomar, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2008].

Memoiren eines janitscharen oder türkische Chronik: [Slavische Geschichtschreiber, 8], Graz, Verlag Styria, 1975.

Ménage, V.L., "The beginnings of Ottoman historiography", ed. B. Lewis ve P.M. Holt, *Historians of the Middle East*, Londra, Oxford University Press, 1962, 168-79.

———— *Neshri's History of the Ottomans: The Sources and the Development of the Text* [London Oriental Series, 16], Londra, Oxford University Press, 1964.

———— "Some notes on the devshirme", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29, 1966, 64-78.

Mercati, G., *Opere Minori*, IV [Studi e Testi, 79], Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937.

Mergiali-Sahas, S., "An ultimate wealth for inauspicious times: holy relics in rescue of Manuel II Palaeologus's reign", *Byzantion*, 76, 2006, 26475.

Meserve, M., "Italian humanists and the problem of the crusade", ed. Housley, *Crusading*, 13-38.

Meyendorff, J., *A Study of Gregory Palamas*, Londra, Faith Press, 1964.

———— *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

———— "Is 'Hesychasm' the right word? Remarks on religious ideology in the fourteenth century", *Okeanos*, 441-57.

Meyer, Ph., *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1894.

Meyer zur Capellen, J., "Gentile Bellini als Bildnismaler am Hofe Mehmets II.", *Sultan Mehmet II.*, 139-60.

Miklosich, F. ve J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, 6 cilt, Viyana, Gerold, 1860-90.

Miller, D.B., "The coronation of Ivan IV of Moscow", *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, 15, 1967, 559-74.

———— "The cult of Saint Sergius of Radonezh and its political uses", *Slavic Review*, 52, 1993, 680-99.

Mohler, L., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 cilt [Quellen und Forschungen, 20, 22, 24], Paderborn, Ferdinand Schoningh, 1923-42.

Mondrain, B., "Jean Argyropoulos professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d'Andronic Éparque à Démétrios Angelos", ed. C. Scholz ve G. Makris, ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. *Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, Münih ve Leipzig, K.G. Saur, 2000, 223-50.

Monfasani, J., *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic* [Columbia Studies in the Classical Tradition, 1], Leiden, Brill, 1976.

———— *Collectanea Trapezuntiana; Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond* [Medieval and Renaissance Texts and Studies], Binghamton, NY, 1984.

———— *Greeks and Latins in Renaissance Italy: Studies on Humanism and Philosophy in the Fifteenth Century*, Aldershot, Ashgate, 2004.

Mordtmann, A.D., *Belagerung und Eroberung Constantinopels durch die Türken im Jahre 1453 nach den Originalquellen bearbeitet*, Stuttgart ve Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1858.

Morris, R., "The powerful and the poor in tenth-century Byzantium: lawand reality", *Past & Present*, 73, Kasım 1976, 3-27.

Mouriki, D., "The wall paintings of the Pantanassa at Mistra: modelsof a painter's workshop in the fifteenth century", ed. S. Ćurčić ve D. Mourkiki, *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, Princeton: Princeton University Press, 1991, 217-31.

Mueller, R.C., *The Venetian Money Market: Banks, Panics and the Public Debt 1200-1500*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.

Mullett, M.E., "Byzantium: a friendly society?", *Past & Present*, 118, Şubat 1988, 3-24.

———— "Epistolography", ed. E. Jeffreys, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 882-93.

Necipoğlu, G., *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991 [*15. ve 16. yüzyılda Topkapı Sarayı Mimarî, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007].

———— "The life of an imperial monument: Hagia Sophia after Byzantium", ed. R. Mark ve A.S. Çakmak, *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Necipoğlu, N., *Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Nelson, R.S., "Italian appreciation and appropriation of illuminated Byzantine manuscripts, ca. 1200-1450", *Dumbarton Oaks Papers*, 49, 1995, 209-35.

Nestor-Iskander, *The Tale of Constantinople (Of its Origin and Capture by the Turks in the Year 1453)*, 16. yüzyıl başlarına ait bir elyazmasından (Troitse-Sergieva Lavra, No. 773), açıklamalı çev. W.K. Hanak ve M. Philippides [Late Byzantine and Ottoman Studies, 5], New Rochelle, NY, Caratzas, 1998.

[———— *İstanbul. Çar Şehrinin Hikâyesi. Şehrin Kuruluşu ve 1453 Yılında Türkler Tarafından Alınışı*, çev. Gamze Öksüz, Fatih Yapıcı, İstanbul, Heyamola Yayınları, 2014].

Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşri Tarihi*, ed. F.R. Unat ve M.A. Köymen Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, çev. J. Hopkins, 2. basım, Minneapolis, Banning Press, 1994.

Nicol, D.M., *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460* [Dumbarton Oaks Studies, 11], Washington, D.C., Trustees for Harvard University, 1968.

———— "A Byzantine emperor in England: Manuel II's visit to London in 1400-1401", *University of Birmingham Historical Journal*, 12, 1971, 204-25.
———— *Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
———— *The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 [*Konstantinos Paleologos*, çev. E. Kurtluoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013].
———— *The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [*Bizans'ın Soylu Kadınları. On Portre, 1250-1500*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2001].
———— *The Reluctant Emperor: A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
Nicolet, J. ve M. Tardieu, "Pletho Arabicus. Identification et contenudu manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serai, Ahmet III 1896", *Journal Asiatique*, 268, 1980, 35-57.
Nicoloudis, Nicolaos, *Laonikos Chalkokondyles: A Translation and Commentary of the 'Demonstrations of Histories' (Books 1-3)* [Historical monographs 16], Atina, Basilopoulos, 1996.
Obolensky, D., "Byzantium and Russia in the late Middle Ages", ed. J.R. Hale, J.R.L. Highfield ve B. Smalley, *Europe in the Late Middle Ages*, Londra, Faber & Faber, 1965, 248-75.
———— *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1971.
———— "Some notes concerning a Byzantine portrait of John VIII Palaeologus", *Eastern Churches Review*, 4, 1972, 141-6.
O'Connell, M., *Men of Empire: Power and Negotiation in Venice's Maritime State* [Johns Hopkins University Studies in historical and political science, ser. cxxvii. 1], Baltimore, John Hopkins University Press, 2009.

Oeconomos, L., "L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIVe siècle d'après une page de Joseph Bryennios", *Mélanges Charles Diehl*, Paris, E. Leroux, 1930, I, 225-33.

Oikonomidès, N., *Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (XIIIe-XVe siècles)* [Conférence Albert-le-Grand 1977], Montreal ve Paris, Librairie J. Vrin, 1979.

——— "Byzantine diplomacy, 1204-1453: means and ends", ed. J. Shepard ve S. Franklin, *Byzantine Diplomacy*, Aldershot, Variorum, 1992.

Okeanos: Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students, ed. C. Mango ve O. Pritsak [Harvard Ukrainian Studies, 7], Cambridge, Mass., Ukrainian Research Institute, 1984.

Ortalli, G., "La chiesa di Roma, Costantinopoli e l'idea di Europa al tempo del Piccolomini", *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli*, 435-66.

Ostrowski, D., *Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304-1589*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

——— "'Moscow the Third Rome' as historical ghost", ed. S.T. Brookes, *Byzantium: Faith and Power (1261-1557): Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, New York ve New-Haven, Metropolitan Museum of Art ve Yale University Press, 2006, 170-9.

Palmer, J.A.B., "The origin of the Janissaries", *Bulletin of the John Rylands Library*, 35, 1953, 448-81.

Papadimitriou, T., "The Turkish conquests and the decline of the Church reconsidered", *Church and Society in Late Byzantium* [Studies in Medieval Cultural Life, 49], Kalamazoo, MedievalInstitute Publications, 2009, 183-200.

Papagianne, A., "He Polis healo: the Fall of Constantinople in 1453 inpost-Byzantine popular literature", *Al-Masaq*, 22, 2010, 27-37.

Papoulia, V.D., *Ursprung und Wesen der 'Knabenlese' im Osmanischen Reich* [Südosteuropäische Arbeiten, 59], Münih, R. Oldenbourg, 1963.

Patrinelis, Ch.G., Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι Λόγοι του, Atina, özel basım, 1966.

Pears, E., *The Destruction of the Greek Empire and the Story of the Capture of Constantinople by the Turks*, Londra, Longmans, Green & Co., 1903.

——— *Forty Years in Constantinople: The Recollections of Sir Edwin Pears*, 1873-1915, Londra, Herbert Jenkins, 1916.

Pelenski, J., "The emergence of the Muscovite claims to the Byzantine-Kievan 'imperial inheritance'", *Okeanos*, 520-31.

Pelikan, J., *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* [The Christian Tradition, 2], Chicago, Chicago University Press, 1974.

The Penguin Book of Greek Verse, ed. C.A. Trypanis, Harmondsworth, Penguin, 1971.

Pertusi, A., *La caduta di Costantinopoli*, I: *Le testimonianze dei contemporanei* [*İstanbul'un Fethi*, I: *Çağdaşların Tanıklığı*, çev. ve notlar Prof. Dr. Mahmut H. Şakiroğlu, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2004]; II: *L'eco nel mondo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1976 [*İstanbul'un Fethi*, II: *Dünyadaki Yankısı*, çev. ve notlar Prof. Dr. Mahmut H. Şakiroğlu, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2006].

——— "Le Epistole storiche di Lauro Quirini sulla caduta di Costantinopoli e la potenza dei Turchi", ed. V. Branca, *Lauro Quirini Umanista* [Civiltà Veneziana, Saggi, 23], Floransa, Leo S. Olschki, 1977, 165-259.

——— *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli* [Mondo Medievale: sezione di storia bizantina e slava, 4], Bologna, Pàtron, 1983.

——— *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profezie sull caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente* [Nuovi Studi Storici, 3], Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.

Peschlow, U., "Die befestigte Resizenz von Memerkule", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 51, 2001, 385-403.

Peters, P., "Manuel II Palaiologos's Ekphrasis on a tapestry in the Louvre: word over image", *Revue des études Byzantines*, 61, 2003, 201-14.

Petmézas, S., "L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans", *Conseils et mémoires de Synadinos prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle)*, çev. ve ed. P. Odorico, Paris, Association "Pierre Belon", 1996, 487-549.

Philippides, M., *The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980.

———— "The Fall of Constantinople 1453: Bishop Leonardo Giustiniani and his Italian followers", *Viator*, 29, 1998, 189-225.

———— "Giovanni Longo Giustiniani, the Genoese condottiere of Constantinople in 1453", *Byzantine Studies/Études Byzantines*, özel sayı 3, 1998, 13-53.

———— "The Fall of Constantinople 1453: classical comparisons and the circle of Cardinal Isidore", *Viator*, 38, 2007, 349-83.

———— *Mehmed II the Conqueror and the Fall of Franco-Byzantine Levant to the Ottoman Turks: Some Western Views and Testimonies* [Medieval & Renaissance Texts & Studies, 302], Tempe, Ariz., ACMRS, 2007.

———— ve W.K. Hanak, *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography, and Military Studies*, Farnham ve Burlington, Vt., Ashgate, 2011.

Philippidis-Braat, A., "La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire", *Travaux et Mémoires*, 7, 1979, 109-221.

Piacentini, V.F., "Repubbliche marinare e Ottomani nella percezione di alcune corti d'Oriente della seconda metà del secolo XV", *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli*, 145-72.

Pius II, *Commentaries*, ed. M. Meserve ve M. Simonetta, 2 cilt [I Tatti Renaissance Library, 12, 29], Cambridge, Mass., University of Harvard Press, 2003, 2007.

Polemis, D.I., *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography* [University of London Historical Studies, 22], Londra, Athlone Press, 1968.

Popov, A.N., *Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemičeskich sočinenij protiv latinjan (XI-XV v.)*, Moskova, 1875; yeni basım Londra, Variorum 1972.

Puscolo, U., "Constantinopolis", A.S. Ellissen, *Analekten der mittel-und neugriechischen Literatur*, Leipzig, özel basım, 1857, III, Ek, 12-83.

Raba, J., "Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem", *Forschungen zur osteuopäischen Geschichte*, 50, 1995, 297-307.

———— "Mehmed II Fatih and the Fatih Album", *Islamic Art*, 1, 1981, 42-9.

———— "A Sultan of paradox: Mehmed the Conqueror as a patron of the arts", *Oxford Art Journal*, 5, 1982, 3-8.

———— "Mehmed the Conqueror's Greek scriptorium", *Dumbarton Oaks Papers*, 37, 1983, 15-34.

———— "East and West in Mehmed the Conqueror's library", *Bulletin du Bibliophile*, 1987, 297-318.

Reinsch, D.R., "Byzantinisches Herrscherlob für den türkischen Sultan.Ein bisher unbekanntes Gedicht des Georgios Amiruttzes auf Mehmed der Eroberer", ed. L. Burgmann, M.T. Fögen ve A. Schminck, *Cupido Legum*, Frankfurt am Main, Löwenklau Gesellschaft E.V., 1985, 195-210.

———— "Kritoboulos of Imbros: learned historian, Ottoman raya and Byzantine patriot", *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 40, 2003, 297-311.

———— "Mehmet der Eroberer in der Darstellung der zeitgenössischen byzantinischen Geschichtsschreiber", *Sultan Mehmet II*, 15-30.

Riggs, C.T., *History of Mehmed the Conqueror*, Princeton, Princeton University Press, 1954.

Rogers, M., "Mehmet II. und die Naturwissenschaften", *Sultan Mehmet II.*, 77-92.

Romano, D., *The Likeness of Venice: A Life of Doge Francesco Foscari 1373-1457*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2007.

Ronchey, S., "Malatesta/Palaeologhi: un' alleanza dinastica per rifondare Bisanzio nel quindicesimo secolo", *Byzantinische Zeitschrift*, 93, 2000, 521-67.

Rosenthal, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

Ross, J.B. ve M. M. McLaughlin, *The Portable Renaissance Reader*, New York, Viking Press, 1953.

Rowland, D.B., "Moscow – the Third Rome or the New Israel", *Russian Review*, 55, 1996, 591-614.

Rowland, D., "Muscovy", ed. H.A. Lloyd, G. Burgess ve S. Hodson, *European Political Thought 1450-1700: Religion, Law and Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 2007, 267-99.

Rubinstein, R.O., "Pius II's Piazza S. Pietro and St. Andrew's Head", ed. D. Fraser, H. Hibbard ve M.J. Lewine, *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower*, Londra, Phaidon, 1967, 22-33.

Runciman, S., *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965 [*Konstantinopolis Düştü*, çev. Derin Türkömer, İstanbul, Doğan Kitap, 2011].

———— *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

———— *Mistra: Byzantine Capital of the Peloponnese*, Londra, Thames and Hudson, 1980.

———— *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek Warof Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

———— "Patriarch Jeremias II and the patriarchate of Moscow", ed. G.D. Dragas, *Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, Londra, Thyateira House, 1985, 235-40.

Ryder, J.R., *The Career and Writings of Demetrios Kydones: A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society* [The Medieval Mediterranean, 85], Leiden, Brill, 2010.

Sa'd-ud-Dīn, Khōja, *The Capture of Constantinople from the* Tāj-ut-Tevārīkh "The Diadem of Histories", çev. E.J.W. Gibb, Glasgow, Thomas Murray & Son, 1879.

Sanjian, A.A., "Two contemporary Armenian elegies on the fall of Constantinople, 1453", *Viator*, 1, 1970, 223-61.

Schilbach, E., "Die Hypotyposis der καθολικοὶ κριταί τῶν Ῥωμαίων von Juni 1398 (?)", *Byzantinische Zeitschrift*, 61, 1968, 44-70.

Scholarios, G., *Oeuvres complètes de Georges Scholarios*, ed. L. Petit, K.A. Sidéridès ve M. Jugie, 8 cilt, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1928-36.

Schreiner, P., *Die byzantinische Kleinchroniken* (Chronica byzantina breviora) [CFHB, ser. Vind., 12/1-3], 3 cilt, Viyana, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1975-9.

———— "Zum Tod des Johannes Chortasmenos", *Jahrbuch des österreichischen Byzantinistik*, 45, 1995, 219-21.

———— "Die Epoche Mehmets des Eroberers in zeitgenössischen Quellen aus dem Patriarcat", *Sultan Mehmet II.*, 31-40.

Schwoebel, R., *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop, B. de Graf, 1967, 30-56 1967 [*Hilâlin Gölgesi; Rönesans'ta Türk İmajı (1453-1517)*, çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2013].

Seigel, J.E., "The teaching of Argyropoulos and the rhetoric of the first humanists", ed. T.K. Rabb ve J.E. Seigel, *Action and Convictionin Early Modern Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1969, 237-60.

Setton, K.M., "The Emperor John VIII slept here...", *Speculum*, 33, 1958, 222-8.

———— *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, II; *The Fifteenth Century* [Memoirs of the American Philosophical Society, II], Philadelphia: American Philosophical Society, 1978.

Ševčenko, I., "A neglected Byzantine source of Muscovite political ideology", *Harvard Slavic Studies*, 2, 1954, 141-79.

———— "Intellectual repercussions of the council of Florence", *Church History*, 24, 1955, 291-323.

———— *Etudes sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumne*, Brüksel, Byzantion, 1962.

———— "Agapetus East and West: the fate of a Byzantine 'Mirror of Princes'", *Revue des études sud-est européennes*, 16, 1970, 3-44.

———— "The Palaeologan Renaissance", ed. W. Treadgold *Renaissances before the Renaissance*, Stanford, Stanford University Press, 1984, 144-71.

Sharon, A., " A Hebrew lament from Venetian Crete on the fall of Constantinople", *Dialogos*, 7, 2000, 43-6.

Shepard, J., "The Byzantine Commonwealth, 1000-1550", *Eastern Christianity*, 3-52.

Soloviev, A., "Histoire du monastère russe au Mont-Athos", *Byzantion*, 8, 1933, 228-30.

Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962 [*Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2001].

Spandounes, Theodore, *On the Origin of the Ottoman Emperors*, çev. ve ed. D.M. Nicol, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Speake, G., *Mount Athos: Renewal in Paradise*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2002.

Sphrantzes, G., *Giorgio Sfranze, Cronaca*, ed. R. Maisano [CFHB, ser. ital., 29], Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1990.

———— *The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle by George Sphrantzes 1401-1477*, çev. M. Philippides, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980.

[———— *Yorgios Sfrancis'in Anıları. İstanbul'un Fethinin Bizanslı Son Tanığı. Chronicon Minus*, çev. ve notlandıran Levent Kayapınar, İstanbul, Kitabevi, 2009].

Spieser, J.-M., "Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance: I. Les inscriptions de Thessalonique", *Travaux et Mémoires*, 5, 1973, 145-80.

Stavrides, T., *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453-1474)* [The Ottoman Empire and its Heritage, 24], Leiden, Brill, 2001.

Stewart, C., *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Syropoulos, S., *Les 'Mémoires' de Silvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, ed. V. Laurent, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1971.

Tafur, Pero, *Travels and Adventures 1435-1439*, çev. M. Letts [The Broadway Travellers], Londra, George Routledge and Sons Ltd, 1926 [*Pero Tafur Seyahatnamesi*, çev. Hakan Kılınç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016].

Tarcagnota, M. Giovanni, *Delle Istorie del Mondo*, Venedik, I Giunti, 1592.

Thiriet, F., *Déliberations des assemblées vénitiennes concernant la Romanie*

[Documents et recherches, 8, 11], Paris ve La Haye, Mouton,1966-71.

——— *La Romanie vénitienne au moyen âge: le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien XIIe-XVe siècles* [Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome, 193], Paris, E. de Boccard, 1959.

Thomas, G.M., "Die Eroberung Constantinopels in Jahre 1453 aus einer venetianischen Chronik", *Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*, felsefe-tarih sınıfı, II, Münih, 1868, 1-38.

Thyrêt, I., "'Blessed is the Tsaritsa's womb': the myth of miraculousbirth and royal motherhood in Muscovite Russia", *Russian Review*, 53, 1994, 479-96.

——— *Between God and Tsar: Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia*, Dekalb, Ill., North Illinois University Press, 2001, 22-5.

Tiepolo, M.F., "Greci nella cancelleria veneziana: Giovanni Dario", ed. M.F. Tiepolo ve E. Tornetti, *I Greci a Venezia*, Venedik, Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 2002, 257-314.

Tinnefeld, F., "Georgios Gennadios Scholarios", ed. G. ve V. Conticello, *La théologie Byzantine et sa tradition* [Corpus Christianorum], Turnhout, Brepols, 2002, II, 477-541.

Tomadakis, N.B., "Ἰωσὴφ Βρυεννίου Δημηγορία περὶ τοῦ τῆς Πόλεως ἀνακτίσματος (1415 μ.Χ.)", *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon*, 36, 1968, 1-15.

Treadgold, D.W., "The meeting of Moscow and Rome in the reign of Vasilij III", ed. A. Blane, *Russia and Orthodoxy*, II: *Essays in Honor of Georges Florovsky* [Slavistic Printings & Reprintings, 260/2], Lahey ve Paris, Mouton, 1975, 55-74.

Turner, C.J.G., "Notes on the works of Theodore Agallianos contained inthe Codex Bodleianus Canonicus Graecus 49", *Byzantinische Zeitschrift*, 61, 1968, 27-35.

Turner, H.L., "Christopher Buondelmonti and the Isolario", *Terra Incognitae*, 19, 1987, 11-28.

———— "Christopher Buondelmonti, adventurer, explorer and cartographer", ed. M. Pelletier, *La Géographie du monde au moyenâge et à la Renaissance* [Mémoires de la section de géographie, 15], Paris, CTHS, 1989, 207-16.

Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror*, ed. H. İnalcık ve R. Murphey, Minneapolis ve Chicago, Bibliotheca Islamica, 1978.

Tursun Bey, *La conquista di Costantinopoli*, çev. L. Berardi [Islamica, 2], Milano, Mondadori, 2007.

[Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, Baha Matbaası, İstanbul, 1977].

Unbegaun, B., "Les relations vieux-russes de la prise de Constantinople", *Revue desétudes slaves*, 9, 1929, 13-38.

Valensi, L., *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, Ithaca, Cornell University Press, 1993 [*Venedik ve Bab-ı Ali*, çev. A. Tugut Arnas, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1994].

Vasilaki, M., *The Painter Angelos and Icon-Painting in Venetian Crete*, Farnham, Ashgate, 2009.

Vatin, N., "Tursun Beg assista-t-il au siège de Constantinople en 1453?", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes*, 91, 2001, 317-29.

Vaughan, D.M., *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances 1350-1700*, Liverpool, Liverpool University Press, 1954.
von Herberstein, Sigismund, *Notes upon Russia: being a translation of the earliest account of that country*, çev. R.H. Major [Hakluyt Society, 10], Londra, Hakluyt Society, 1851.
von Pastor, L., *The History of the Popes from the close of the middle ages, drawn from the secret archives of the Vatican and other original sources*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1891.
Vryonis Jr., Sp., "Isidore Glabas and the Turkish devshirme", *Speculum*, 31, 1956, 433-43.
——— *Byzantium, Seljuqs and Ottomans* [Byzantina kai Metbyzantina, 2], Malibu, Undena, 1981.
Vzdornov, G.I., *Feofan Grek. Tvorcheskoe nasledje*, Moskova, Iskusstvo,1983.
Walsh, R.J., "Charles the Bold and the Crusade: politics and propaganda", *Journal of Medieval History*, 3, 1977, 53-86.
Ward-Perkins, B., *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
Watts, P.M., *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man* [Studies in the History of Christian Thought, 30], Leiden, Brill, 1982.
Wilson, N.G., *Scholars of Byzantium*, Londra, Duckworth, 1983.
——— *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, Londra, Duckworth, 1992.
Wind, E., *Pagan Mysteries in the Renaissance*, yeni basım, Oxford, Oxford University Press, 1980.
Wittek, P., "Ayvansaray. Un sanctuaire privé de son héros", *Mélanges Henri Grégoire*, III [Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, 11], Brüksel, Université libre de Bruxelles, 1951, 505-26.
——— "Devshirme and Shari'a", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, 1955, 271-8.
Woodhouse, C.M., *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Wurm, H. ve E. Gamillscheg, "Bemerkungen zu Laonikos Chalkokondyles", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 42, 1992, 213-19.

Yerasimos, S., *Légendes d'Empire. La fondation de Constantinople et de Ste-Sophie dans les traditions turques* [Bibliothèque de l'Institut français des études anatoliennes d'Istanbul, 31], Paris, Maisonneuve, 1990 [*Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010].

Zachariadou, E.A., Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία [Institute for Byzantine Research, Sources 2], Atina, National Hellenic Research Foundation, 1996.

——— "The Great Church in Captivity 1453-1586", *Eastern Christianity*, ed. M.J. Angold [Cambridge History of Christianity V], Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 169-86.

——— "Mount Athos and the Ottomans c. 1350-1550", *Eastern Christianity*, 154-68.

DİZİN

Konstantinopolis'in veya İslam uygarlığı genelinde kullanılan ismiyle Kostantiniye'nin 1453'te Osmanlı sultanı II. Mehmed tarafından fethedilmesi tarihte önemli bir dönüm noktası, bir kırılma anıdır.

Geç ortaçağ dünyasında bir taraf için "fetih", diğer taraf için ise "düşüş" olarak algılanan bu belirleyici hadise, hem kişisel hem de kolektif süreçlerde radikal değişimlere zemin hazırlamıştır.

Genç sultan II. Mehmed, tarihe "Fatih" unvanıyla geçip, iktidarının tüm dengelerini değiştirmesini sağlayacak bir güç elde ederken, bin yıllık Bizans İmparatorluğu, son imparatoru ile beraber yok olmuştur.

Günümüzün en önde gelen Bizans tarihçilerinden Michael Angold, söz konusu radikal değişimlerin aslında fetihten önceye de uzanan izlerini sürerken, Bizans İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla doğan boşluğun çeşitli aktörler tarafından nasıl doldurulduğunu irdeliyor.

Bizans'ın klasik antikçağ koruyuculuğu Batı'ya geçerken, emperyal kaderi Osmanlıların devraldığını anlatan Angold, Bizans'ın siyasal ideolojisini yeniden biçimlendirmenin de Ruslara kaldığını vurguluyor.

Angold, *Kostantiniye 1453. Fetih/Düşüş*'te, bu olayın tarihsel öneminin, yeni gerçeklere uygun kimliklerin ve ideolojilerin yaratılması gibi karmaşık bir sürecin ana referans noktası olmasından kaynaklandığını, Yunan, Batı, Rus ve Osmanlı metinlerine yansımış algıları da çözümleyerek gösteriyor.

Michael Angold, Edinburgh Üniversitesi'nde Bizans Tarihi kürsüsü emeritus profesörüdür. Yayımlanmış bazı kitapları: *A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea, 1204-1261* (1974); *The Byzantine Empire, 1025-1204: a Political History* (1985/1997); *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261* (1995); *The Fourth Crusade: Event and Context* (2003).

9 786052 951644

KDV dahil fiyatı
26 TL

Kapak resmi: Fatih Sultan Mehmed ve Patrik II. Gennadios Skholarios